

# Estado de excepción:

confrontaciones schmittianas





# Estado de excepción: confrontaciones schmittianas

César Alejandro Flores Díaz

Serie  
Investigaciones  
Jurídicas y Político-Electorales

Toluca, México • 2015

JC263.S34  
F6341  
2015

Flores Díaz, César Alejandro

Estado de excepción : confrontaciones schmittianas [recurso electrónico]/ César Alejandro Flores Díaz. — Toluca, México : IEEM, Centro de Formación y Documentación Electoral, 2015.

XVI, 382 p. — (Investigaciones Jurídicas y Político-Electorales)

ISBN 978-607-9028-98-5

1. Schmitt, Carl, 1888-1985 – Opiniones sobre política 2. Ciencia y Estado – Alemania – Biografía 3. Teología política 4. Kierkegaard, Soren, 1813-1855

Esta investigación, para ser publicada,  
fue arbitrada y avalada por el sistema  
de pares académicos.

D. R. © César Alejandro Flores Díaz, 2015.

Toluca, México.

D. R. © Instituto Electoral del Estado de México, 2015.

Paseo Tollocan núm. 944, col. Santa Ana Tlapaltitlán,

Toluca, México, C. P. 50160.

[www.ieem.org.mx](http://www.ieem.org.mx)

Serie: Investigaciones Jurídicas y Político-Electorales

Primera edición, noviembre de 2015.

Derechos reservados conforme a la ley

ISBN de la versión electrónica 978-607-9028-98-5

Los juicios y afirmaciones expresados en este documento son responsabilidad del autor, y el Instituto Electoral del Estado de México no los comparte necesariamente.

Impreso en México

Publicación de distribución gratuita

# INSTITUTO ELECTORAL DEL ESTADO DE MÉXICO

## CONSEJO GENERAL

Lic. Pedro Zamudio Godínez  
CONSEJERO PRESIDENTE

Dra. María Guadalupe González Jordan  
Mtro. Saúl Mandujano Rubio  
Lic. Miguel Ángel García Hernández  
Dr. Gabriel Corona Armenta  
Mtra. Natalia Pérez Hernández  
Mtra. Palmira Tapia Palacios  
CONSEJEROS ELECTORALES

Mtro. Francisco Javier López Corral  
SECRETARIO EJECUTIVO

## REPRESENTANTES DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

PAN	Lic. Iván Arturo Rodríguez Rivera
PRI	Lic. Eduardo Guadalupe Bernal Martínez
PRD	Lic. Javier Rivera Escalona
PVEM	Lic. Esteban Fernández Cruz
PT	Lic. Joel Cruz Canseco
MC	Lic. Horacio Jiménez López
NA	Lic. Efrén Ortiz Álvarez
MORENA	C. Luis Daniel Serrano Palacios
PH	Lic. Francisco Nava Manríquez
PES	C. Carlos Loman Delgado
PFD	C. Alma Pineda Miranda



# Índice

Introducción	XI
<b><i>Exégesis de la excepción</i></b>	1
Grecia, entre la <i>zoé</i> y la <i>bios</i>	12
La dictadura romana	28
Antígona revolucionaria	41
Sören Kierkegaard: universalidad y excepción	58
Teología política: para un mundo sin Dios	72
<b><i>Carl Schmitt, pensador de la excepción</i></b>	97
Antecedentes biográficos de Carl Schmitt	100
Los dos tipos de dictadura: comisarial y soberana	116
El fracaso de la República de Weimar	123
La llegada del Tercer Reich	132
La renuencia schmittiana al liberalismo	145
<b><i>Confrontaciones schmittianas</i></b>	169
El erizo y la zorra: Kelsen vs. Schmitt	172
Heidegger y Schmitt ante Behemoth	189

Política y barbarie: Benjamin vs. Schmitt	214
USA: la impronta del terrorismo	242
<i>Usos y abusos de Schmitt</i>	265
<i>Neoliberalismo y estado de excepción</i>	276
México: estado de excepción y delincuencia organizada	280
<i>El estado de excepción del 1 de junio de 1942</i>	280
<i>Delincuencia organizada y seguridad nacional</i>	286
<i>La reciente reforma al 29 constitucional</i>	304
<b><i>Conclusiones</i></b>	317
<b><i>Apéndice. Regulación internacional de los estados de excepción</i></b>	323
Convención Europea de Derechos Humanos	326
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos	330
Convención Americana de Derechos Humanos	333
La Corte Interamericana de Derechos Humanos	343
Bibliografía	347

*Yo he experimentado del destino los golpes,  
victorias y derrotas, revoluciones y restauraciones,  
inflaciones, deflaciones, destructores bombardeos,  
difamaciones, cambios de régimen, averías,  
hambres y fríos, campos y celdas.  
A través de todo ello he penetrado.  
Y por todo ello he sido penetrado.*

*Yo he conocido los muchos modos del Terror,  
el Terror de arriba, el Terror de abajo,  
Terror en la tierra, en el aire del Terror,  
Terror legal y extralegal Terror,  
pardo, rojo y de los cheques Terror;  
y el perverso, a quien nadie osa nombrar:  
Yo los conozco todos y sé de sus garras.*

...

*Yo conozco las caras del Poder y del Derecho,  
Los protagonistas y falsificadores del régimen,  
Las negras listas con muchos nombres  
y las tarjetas de los perseguidores.  
¿Qué debo cantar? ¿El himno Placebo?  
¿Debo abandonar los problemas para envidiar a plantas y fieras?  
¿Temblar de pánico en el círculo del pánico?  
¿Feliz como el mosquito que despreocupado salta?*

*Canto del sexagenario, Carl Schmitt <sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Este poema, bajo el título "Gesang des Sechzigjährigen ("Canto del sexagenario"), apareció al final de *Ex Captivitate Salus* de Schmitt.



# Introducción

---

LOS EJES QUE ARTICULAN ESTE TRABAJO deambulan bajo la tesitura de varias corrientes de pensamiento: de la teología a la filosofía de la religión; de la filosofía política a la ontología política; de la filosofía del derecho a la dogmática jurídica; del derecho internacional al neoliberalismo. Todo ello con una sola intención: rastrear el concepto de estado de excepción; para así, dar cuenta de los encuentros y desencuentros de Carl Schmitt con pensadores de alto calado en la filosofía y el derecho y, por último, pasar por el tamiz la actualidad del pensamiento schmittiano.

Michel Foucault decía que la genealogía pretendía dos cosas fundamentales en el estudio de un concepto: buscar el valor de su origen, así como el origen del valor. El retorno de los orígenes nos puede ayudar a comprender las mutaciones que actúan en el imaginario vigente. Por lo tanto, la pretensión de este trabajo es analizar genealógicamente los conceptos de excepción y el estado de excepción.

Estudiar los orígenes del estado de excepción y su conceptualización nos remite a tiempos inmemoriales, a grado tal que su origen se vuelve un tanto mítico y ambiguo. No se le definió de una manera clara y concreta hasta la llegada de la República romana; entonces se le dio su propia *præcepta* (prescripción), la cual le permitió estar normativizado jurídicamente.

Por lo tanto, darle al estado de excepción un formato legal se origina en la necesidad de combatir un estado de crisis o de emergencia. Sin embargo, ha tomado un tinte positivo y otro negativo. El primero dice que las sociedades, a lo largo de la historia, han estado sujetas a las contingencias de la vida política; los Estados deben enfrentar “emergencias”, acontecimientos graves que demandan una respuesta expedita por parte de la autoridad,

por ejemplo: inundaciones, crisis económicas, sanitarias, guerras internas o externas, entre otras; en tales supuestos se hacen necesarias medidas extraordinarias, reguladas por el derecho positivo vigente. Por otro lado, históricamente, el negativo ha sido constante desde tiempos pretéritos, cuando el estado de excepción se ha utilizado por el soberano o aquel que se cree el soberano para mantenerse en el poder; es decir, los estados de excepción han sido utilizados no en salvaguarda de las constituciones, sino para garantizar la permanencia de los que están en el poder y tienen el monopolio de la violencia.

Jurídicamente, podemos definir los llamados poderes de emergencia como los instrumentos reglados por el estado de derecho para resolver esos conflictos extremos donde peligra la estabilidad y supervivencia del orden constitucional. Es en la República romana donde se encuentra el surgimiento jurídico de los estados de excepción, a través de la figura del dictador.

La filosofía no ha sido ajena del estudio de la excepción, de ahí la intención de entrelazar un problema jurídico con uno filosófico. Desde los griegos causó incertidumbre el preguntarse por qué algunos fenómenos, de repente, obedecen a la excepción y no al constante fluir de las cosas. La religión interpretaba esta discontinuidad como “milagro”, el cual solo podía ser producido por Dios. Desde los orígenes de una comunidad o de un grupo viviendo en sociedad ha persistido un problema endémico: los límites entre lo público y lo privado, lo profano y lo divino, lo general y lo particular, siempre han sido de difícil precisión. De ahí, por ejemplo, la pertinencia de abordar la tragedia sofocleana, *Antígona*.

Pero, ¿por qué abordar un jurista también filosóficamente? Carl Schmitt siempre defendió, a capa y espada, que él era un jurista no un filósofo.<sup>2</sup> Aunque esto sea cierto estamos ante un pen-

<sup>2</sup> En *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Schmitt parece afirmar que en esencia es solo un jurista, una afirmación que haría muchos años más tarde cuando declaró, con orgullo: “¡Soy un jurista!: Me siento cien por ciento jurista y nada más. Seré un jurista hasta que me muera y soporto todos los infortunios de ser un jurista que participa” (Carrino, 2011, p. 264).

sador de extrema erudicidad y reflexión que trastocó la filosofía. Filósofos de la talla de Martin Heidegger, Walter Benjamin, Leo Strauss, Karl Löwith, Norberto Bobbio y, en la actualidad, Jürgen Habermas, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, entre otros, reconocen alguna influencia del jurista alemán.

También es cierto que estamos ante un pensador conservador, antiliberal, contrarrevolucionario, antiparlamentario, católico recalcitrante, antisemita; esto lo llevaba a ser un tanto exagerado y extremista en algunas de sus aseveraciones; empero, también Schmitt revolucionó la teoría constitucional y del Estado, la filosofía política y el derecho internacional. Más allá de ser un mero ideólogo nazi, la razón de fondo que lo convierte en un pensador digno de estudio es su crítica al liberalismo desde la teoría del derecho. Más que un pensador nacionalsocialista, Schmitt será un crítico reaccionario del estado liberal. Hace algunos años causaba grandes críticas afirmar que Carl Schmitt era un pensador fundamental para entender nuestro tiempo; hoy es una afirmación sin titubeos. Se podrá no estar de acuerdo con él, pero no se puede negar la importancia de su pensamiento.

Cuando los regímenes comunistas europeos se desmoronaron uno tras otro, se manifestó una gran ola de publicaciones acerca de su obra y crítica apologista o condenatoria; Schmitt se convirtió en uno de los pensadores más importantes en el ámbito jurídico-político, para aquellos que quisieron desarrollar una teoría antiliberal, libre de la discusión por décadas entre comunitaristas y liberales. La razón del entusiasmo por Schmitt después del colapso de la Unión Soviética se debe a que es nuestra mejor guía, precisamente, para comprender la Guerra Fría como una época de conflicto y antagonismo político, y que, ante su finalización, se ponía en riesgo el atávico concepto de soberanía, en pos de la formación de un nuevo orden mundial de derecho; por ello, se volvió necesario leerlo para entender un mundo en crisis e incierto. También una de las mayores razones de esta oleada de investigaciones schmittianas se debe al vaticinio que hiciera el jurista alemán sobre el fracaso de las democracias liberales. El

viejo sueño de los grandes pensadores liberales de que las guerras serían remplazadas por el comercio se convirtió en una esperanza ilusoria. Hoy sabemos que es innegable afirmar que las democracias liberales están en crisis.

¿Por qué leer a Schmitt hoy? Ante los atentados del 11 de septiembre de 2001, el paradigma político y jurídico internacional mutó. Los países en la lucha contra el terrorismo, consciente o inconscientemente, han utilizado categorías schmittianas como la distinción amigo/enemigo, su teoría del estado de excepción para fundamentar la invasión y violación de soberanía a otros países (por ejemplo, Irak, Afganistán), con el fin, supuestamente, de aniquilar a grupos terroristas.

En síntesis, el presente trabajo se vertebra en tres capítulos, que articuladamente desvelan el problema central enunciado en el título de la obra. El primero es una exégesis de los conceptos de excepción y de estado de excepción bajo varias tesis: en la Grecia antigua, en la República romana; así también desde la tragedia, en particular en *Antígona* de Sófocles, desde la filosofía de la religión, particularmente, desde el pensamiento de Sören Kierkegaard; después, se analiza el concepto de excepción desde la teología y su secularización por parte de la teoría del Estado. El recorrido es con el objetivo de hacer palpable la impronta del estudio del estado de excepción en varias disciplinas y en diferentes tiempos de la historia; puesto que el autor que nos preocupa, Carl Schmitt, encuentra el sustento de parte de su obra en lo expuesto en este primer capítulo.

El segundo capítulo se concentra en explicar y sintetizar el pensamiento schmittiano, aun cuando en el primer capítulo son recurrentes las referencias a Schmitt. En este capítulo abordamos algunos antecedentes de la vida del pensador alemán para entender su posición favorable ante el nacional-socialismo, vislumbrar los motivos y las razones de su filiación al nazismo y su desprecio por la República de Weimar. Con posterioridad, analizaremos con mayor profundidad su postura ante los dos tipos de dictaduras. Al ser Schmitt un pensador conservador, estaba

en contra del liberalismo pujante del siglo XIX, por lo cual nos concentramos en comprender y criticar su antiliberalismo. Por último, la vigencia de la interpretación de la excepcionalidad schmittiana nos lleva a cribarla por la época actual. Un gran crítico de su concepto de estado excepción fue Walter Benjamin, de ahí la importancia de retomar su crítica para entender la actualidad de Schmitt ante el terrorismo, el neoliberalismo y, en particular, analizar algo que no nos es ajeno: el problema de la delincuencia organizada.

En el tercer y último capítulo rastreamos los encuentros y desencuentros de Schmitt con tres pensadores de alta estirpe: Hans Kelsen, Martin Heidegger y Walter Benjamin. Con Kelsen tuvo una ardua reyerta sobre ¿quién debe ser el defensor de la Constitución?; con el segundo, tuvo un contacto fundamental en ideas y compromisos políticos que han sido tremendamente criticados, su filiación al Tercer Reich; con el último, aunque existía una admiración de Benjamin por Schmitt, no compartió su concepción sobre el estado de excepción, al contrario, posibilita la subversión a través de un concepto parecido. Por otro lado, se aborda la utilización de Schmitt en la lucha en contra el terrorismo para sustentar las invasiones norteamericanas y sus aliados a Irak y Afganistán; lo cual ha cambiado todo el contexto internacional.

Aunado al combate del terrorismo, ya hace algunos años se inició una lucha por combatir la delincuencia organizada transnacional y nacional. México está empantanado en una lucha en contra de este fenómeno que, por ser asaz complejo, el Estado mexicano no ha tenido la capacidad ni la logística para combatirlo, prueba de ello es la inserción del ejército mexicano en las calles. El estado de excepción no ha sido interpuesto formalmente para combatir la delincuencia organizada, haciendo uso del artículo 29 constitucional de nuestra Carta Magna. Lo que sí es ostensible es el estado de excepción de facto interpuesto por la delincuencia organizada. Y el gobierno mexicano ha recurrido a un derecho penal del enemigo al estilo de Günter Jakobs, con la

reforma penal de 2008 para hacer frente a tal fenómeno. Lo que trataremos de vislumbrar es que esta estrategia ha sido un fracaso. Con ello, se hace inviable la reforma de junio de 2011 sobre derechos humanos, por lo menos en varios puntos.

A guisa de corolario, se agrega un apéndice sobre la regulación internacional de los estados de excepción para aterrizar el problema de los estados de excepción jurídicamente, con el único fin de vislumbrar las deficiencias y violaciones a tratados internacionales por parte de países que combaten el terrorismo y la delincuencia organizada, entre ellos, México.

# Exégesis de la excepción



*Quien vio el Abismo fundamento de la tierra  
quien conoció los mares fue quien todo lo supo;  
quien, a la vez, investigó lo oculto:  
dotado de sabiduría, comprendió todo,  
descubrió el misterio,  
abrió [el conducto] de las profundidades ignoradas  
y trajo la historia de tiempos del diluvio.*

Gilgamesh

*La verdad habita en el abismo.*

Confucio

*Cuando una nación se ha visto obligada a recurrir al derecho a la insurrección, regresa al estado natural en relación con el tirano. ¿Cómo puede el tirano invocar el pacto social? Lo ha aniquilado. La nación puede conservarlo, si así lo desea, para todo lo relativo a las relaciones entre ciudadanos; pero el efecto de la tiranía y la insurrección es romperlo por completo en lo que al tirano se refiere; los sitúa, recíprocamente, en estado de guerra.*

*Sobre el juicio del rey, Maximilien Robespierre*

HAN PASADO YA VEINTICINCO SIGLOS desde que Heráclito dejó escrito que: “Es necesario saber que la guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad” (Heráclito en Ródenas, 2003, p. 52). Y la discordia ante la guerra se llama, desde Heráclito, justicia (*díke* desde los albores de la Grecia clásica, *iustitia* en la Roma antigua). Resulta sorprendente que aún no lo hayamos entendido. La guerra y el conflicto son presupuestos fundamentales y consustanciales al hombre.

¿Por qué el orden y no el caos? Un poeta, Meleagro de Gá-dara, que vivió en Siria cien años antes de Cristo dejó escrito como epitafio: “La única patria, extranjero, es el mundo en que vivimos; un único caos produjo a todos los mortales”. Si todos venimos de un caos fundador, el conflicto, la discordia, la enemistad, la guerra se ostentan como categorías primigenias a todo orden político. La política no es el ámbito de las mediaciones y de la construcción de consensos más allá del conflicto. Daniel Innerarity nos hace conscientes de esta dialéctica:

Pensar es una tarea que exige haber caído en la cuenta de que el orden se esconde en el desorden, lo aleatorio actúa constantemente, que la consideración del movimiento y sus fluctuaciones resultan más significativa que las estructuras y las permanencias (Innerarity, 2011, p. 36).

Por lo tanto, primero fue el caos y luego el orden, el *anomos* (sin ley) es prístino al *nomos* (ley); lo injusto y luego lo justo, la injusticia es primigenia a la justicia, el desorden antecede al orden, *ex ante* el conflicto, *ex post* el consenso, la excepción precede a la norma. El derecho o lo jurídico es una no-injusticia, porque la autoridad es justamente esta fundación del derecho sobre la nada jurídica. Es el origen místico de la autoridad que anunciara Jacques Derrida, en *Fuerza de ley*: “La deconstrucción es la justicia” (Derrida, 1992, p. 140). La deconstrucción es la justicia, no porque consista en una serie de reglas establecidas, interpretables y transformables como el derecho, pues su último fundamento no está fundado, sino porque, por el contrario, es la experiencia de lo imposible. Es imposible porque no puede ser dada por reglas *a priori* como pretende el derecho. El derecho no es la justicia. La deconstrucción es la justicia, porque anuncia la venida de lo justo que no tiene cabida en el marco de las determinaciones jurídicas, pero es imposible porque no hay garantía absoluta de alcanzarla o colmarla: “Si se abandona a ella misma, la idea incalculable y dadora de justicia está siempre más cerca del mal, de lo peor, ya que siempre puede ser reapro-

piada por el cálculo más perverso” (Derrida, 1992, p. 154). En referencia a esta relación forzada entre derecho y justicia, Giorgio Agamben sentencia de manera lapidaria:

El derecho no tiene en última instancia el establecimiento de la justicia. Tampoco el de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con la independencia de la verdad y de la justicia [...] lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia. El juicio es en sí mismo el fin y esto constituye su misterio (Agamben, 2005, p. 293).

Parece ser una lucha contra las fuerzas del mal, una lucha entre contrarios, pero, realmente coexisten en tensión permanente una continuidad entre caos y orden, entendiendo que este se asienta sobre aquel. Pensar estos oxímoron donde privilegiamos el caos y no el orden, ya en sí, provoca incertidumbre. La necesidad de producir orden y vivir bajo los principios de la ley ha acompañado al ser humano desde los relatos míticos y religiosos, la intención es destruir el caos y crear el orden. Tal vez por ello recurrimos al mito con tanta insistencia. La forma de la narración mítica intenta explicar lo existente a partir de un momento originario de desorden y caos. Pues para el mito lo existente es lo único posible, el único mundo ordenado, la única forma de sociedad que da sentido. Queremos dotarnos de una existencia completa, placentera, llena de certidumbre y con un orden estable y permanente. Exigimos a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu, como las nombrara Wilhelm Dilthey, tal osadía. Las ciencias exactas o ciencias de la certidumbre nos prometieron esa certeza tan ansiada, aunque, actualmente, han reconocido el caos. La filosofía de la ciencia reconoce que el problema del surgimiento o emergencia es el de la aparición de lo nuevo. El verbo *emergere* (del latín *emergere* ‘salir a o de’, ‘mostrarse’ o ‘aparecer’) deriva en emergencia como urgencia. En el sentido etimológico surge, aclara Fagot-Largeault: “una discontinuidad aparente y una continuidad real: el objeto que emerge es continuo, pero su parte visible (la que emerge) es aquella que pasa un umbral delimitado por el

contexto” (Fagot-Largeault, 2011, p. 558). Lo emergente no surge mecánicamente según sus causas, sino que brota del umbral de lo indeterminado. En ese umbral, en esa zona ambigua, en esa brecha infranqueable, en ese espacio de juego y maniobra entre regla y excepción se determina lo indeterminado del derecho. Así, la excepción confirma la regla vulnerándola. Porque el sentido de las reglas no es pretender una validez sin excepción, porque la excepción no tiene su sede fuera sino dentro de la regla.

Las ciencias humanas o ciencias de la incertidumbre están condenadas a lo contingente. El filósofo José Antonio Marina sintetiza tal divergencia:

Si los derechos fueran propiedades reales, como lo son las fuerzas físicas, la estructura de la materia, la dinámica química funcionarían con independencia de lo que los humanos hiciéramos. Pero nada de esto sucede. Los derechos no tienen una existencia independiente en no se qué brillantísimo cielo platónico (Marina, 2000, p. 241).

El derecho, como ciencia de la incertidumbre, no nos puede brindar ese orden en una sociedad. Lo cierto es que lo que impera es el desorden y con ello la excepción. Es más, la excepción es necesaria para el funcionamiento del derecho, porque está dentro y fuera del ordenamiento jurídico. La suspensión de la ley da lugar a una violencia con fuerza de ley pero que niega la misma ley.

El “derecho es el elevado pensamiento de los hombres, que fundan su existencia en un origen que sólo puede ser asegurado por medio de la violencia, pero no determinado por ella” (Jaspers, 1998, p. 58). No hay poder que subsista solo por coerción. El derecho no puede mantener su supremacía sobre los grupos dominados en función solo de la fuerza pura; necesita establecer mecanismos que generen instituciones que legitimen su dominio. No obstante, como señala Walter Benjamin, la violencia está presente tanto en el momento de creación del derecho como en su conservación. El hito del problema de la relación entre el

derecho y la violencia está en que el estado de derecho, con el propósito de regular el conflicto social, tiene que hacer propia la violencia, internalizarla. Pero, al hacer esto, el derecho corre el riesgo de convertirse en una mimesis de la violencia.

Desde una visión utilitarista, el origen del derecho, sustenta el filósofo del derecho John Austin (1790-1859), en su obra *The Province of Jurisprudence Determined*, publicada en 1832, ha estado presente desde que existe alguien que se sustenta como soberano (independiente y supremo), porque tiene la fuerza de interponer un mandato por amenazas y ser obedecido por súbditos, si no es obedecido el mandato se posibilita el cumplimiento de la amenaza o la sanción (Austin, 1954); pero esta lógica se lleva a cabo cuando el mandato establecido es obedecido e impera el orden y la normalidad. Para dar este orden y sentido es necesario que exista un soberano fuerte, ya lo advertía Jean-Pierre Vernant: “El establecimiento de un poder soberano y la fundación del orden aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino, como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria” (Vernant, 1992, p. 89). Sin embargo, ¿qué pasa si el mandato del soberano no es obedecido por el súbdito o si el mandato no puede dar cuenta en una situación de crisis o emergencia? Estamos ante un estado de excepción, bien de la necesidad del soberano de restablecer un orden, bien de la necesidad del soberano de crear uno nuevo. Por lo tanto, violencia, poderes extraordinarios y medidas de excepción no son elementos ajenos o extraños a la configuración del estado de derecho. Pero, paradójicamente, el estado de excepción crea una especie de “limbo legal” en el que se suspende todo estado de derecho. Desde la postura agambeniana no hay retorno posible desde el estado de excepción, que se ha convertido en la regla, al estado de derecho. Por lo cual es necesario denunciar la ficción de la articulación entre violencia y derecho, para abrir allí el campo de la política.

Desde el surgimiento de las ciudades-Estado las sociedades han estado sujetas a las contingencias de la vida política. Las auto-

ridades a cargo han tenido que lidiar con tiempos de normalidad, pero también con tiempos anormales o de crisis que ponen en juego la propia sobrevivencia del régimen. Por ello las autoridades han tenido que inventar alguna manera de sobrellevar y resolver aquellas “emergencias” concomitantes a todo Estado. Es lo que conocemos como un *estado de excepción*.

Maurice Merleau-Ponty decía que, “en realidad, no hay origen que sea absoluto ni cierre que sea final” (Merleau en Lefort, 2011, p. 10). De ahí que rastrear la exégesis de los estados de excepción no es una tarea fácil. Primero, sería aspirar a conocer el origen del primer conflicto entre un soberano y sus súbditos; segundo, que este estuviera conceptualizado y documentado; y tercero, que pudiéramos comprobarlo con fuentes fidedignas sin caer en la leyenda, el mito y la ficción.

En la historia no siempre hubo relaciones jurídicas pero el derecho tiene raíces míticas arcaicas. En el mito desde tiempos inmemoriales se anuncia la “palabra sentenciadora”, que permite dar cuenta de la falta de fundamento del derecho y donde podemos encontrar las reminiscencias que nos permiten comprender las situaciones de extrema urgencia y crisis. A manera de exordio y para ejemplificar mencionaremos, tal vez, la más importante: el diluvio. La leyenda sobre un diluvio destructor que hizo sucumbir a la humanidad se repite en la mayoría de las civilizaciones. La encontramos tanto en relatos mayas, como chinos, como en la Biblia, que es deudora de la versión sumeria (Rebollo, 2009, p. 10).

Alrededor del cuarto milenio antes de nuestra era surge la escritura, entre el Tigris y el Éufrates, los dos ríos que dan nombre a Mesopotamia (en griego, *mesos* significa ‘en la mitad’, y *potamos* ‘río’), a la gran civilización sumeria que revolucionaría el mundo por completo. La comunidad que asistiría al alumbramiento de la escritura sería el pueblo de lengua sumeria llamado Uruk (actualmente Warka). Al respecto Louis-Jean Calvet narra:

Durante la época que nos ocupa, finales del cuarto milenio antes de nuestra era, al menos dos pueblos habitaban Mesopotamia. Uno, llegado sin duda del sudeste, hablaba una lengua de la que no se conocen su origen ni, por consiguiente, su familia: éste era el sumerio. El otro, venido del norte, hablaba una lengua semítica: el acadio. Ambos se repartían la región: los acadios el norte y los sumerios el sur. Fueron los sumerios los que nos legaron los primeros rastros de escritura (Calvet, 2001, p. 45).

Por lo tanto, en Mesopotamia coexistieron hablantes nativos de dos lenguas distintas como el acadio (lengua semítica) y el sumerio (lengua aislada). Los primeros textos sumerios aparecieron cerca del año 2900 a. C. La primera versión sumeria conocida se encuentra en el poema babilónico la *Epopéya de Gilgamesh* (Silva Castillo, 2010), el cual es considerado la obra literaria-religiosa más importante de la literatura acadia y la primera de las grandes epopeyas de la humanidad. El mito reza según Otto Rank, en su ya clásico libro, *El mito del nacimiento del héroe*:

Cuando Senecaro reinaba sobre los babilonios, los adivinos caldeos anunciaron que el descendiente de la hija del rey habría de arrebatarle el reino a su abuelo; esta declaración fue una profecía de los caldeos. El rey se sintió atemorizado y, por así decirlo, se convirtió en un segundo Acrisio para con su hija, a quien vigiló con el mayor rigor. Pero puesto que el destino era más sabio que el babilonio, un hombre nada prominente. Por temor al rey, los guardias arrojaron al niño desde la Acrópolis, donde la hija real se hallaba prisionera. El águila, con su mirada penetrante, vio la caída del niño y antes que se estrellara en la tierra lo cogió en el aire y lo llevó a un jardín, y allí lo cuidó con extrema solicitud. Cuando el dueño del lugar vio al hermoso niño, se sintió enormemente contento y decidió prohijarlo. El niño recibió el nombre de Gilgamesh y más tarde fue rey de Babilonia (Rank, 2001, p. 37).

La *Epopéya de Gilgamesh* se le atribuye a un sacerdote exorcista babilonio llamado Sin-leqi-unninni, escrita en acadio, en escritura cuneiforme, cuya versión se compuso durante el último tercio del segundo milenio a. C., es decir, compuesta más de mil años antes que los poemas homéricos. El poema mutilado e incompleto fue

encontrado en el siglo XIX, escrito en doce tablillas, en las ruinas de Nínive (capital de la antigua Babilonia y del imperio asirio), entre las tablillas de una colección de obras literarias conocida como la Biblioteca de Usurbanipal de Asiria, que reinó del 668 al 627 a. C., fueron descubiertos alrededor de ciento cincuenta fragmentos en lo que hoy es Irak (en la antigüedad: Uruk, Babilonia, Tell Harmall, Nimrud, Assur). El poema plantea las grandes interrogantes humanas: el significado de la vida, la angustia ante la muerte y la búsqueda de la inmortalidad. Sin dejar de ser una apasionante secuencia de aventuras maravillosas, el cantar es una inquietante meditación acerca de la necesidad de la muerte y de la vanidad de los esfuerzos humanos para evitar lo inevitable. Gilgamesh aparece en ella como una figura consciente de sus propios méritos personales, arrogante y jactancioso, a punto siempre de estallar en el ímpetu sobrehumano de su tremenda vitalidad, su magnetismo y su poder. No obstante, a raíz de la muerte de su querido amigo Enkidu, el temor a su propia condición mortal hace que emprenda un desesperado peregrinaje en busca de Ziusudra (Utnapishtim en la versión asiria), el único sobreviviente del diluvio, para que le revele el secreto de la inmortalidad. En la tablilla XII, Enkidu, desde el mundo de las sombras, dicta a Gilgamesh, *animae dimidium suae*, la ley inexorable de la muerte: todo lo que el hombre ha querido, todo lo que ha alegrado su corazón termina muriendo y se convierte en polvo, en detritus, en sobras de las que se arrojan a la calle. Y hay que aceptarlo.

Jorge Silva Castillo, en la introducción de *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, escribe:

Gilgamesh es un caudillo de Uruk, belicoso y audaz. Así lo pinta una leyenda en la que él hace frente a Agga, rey de Kish, la primera ciudad que, se supone, ejerció la hegemonía sobre el resto de las ciudades estado sumerias. Tanto así que durante varios siglos los monarcas que pretendían la preeminencia política se habrían de dar el título de *rey de Kish*. Agga, viendo quizás en la construcción de las murallas de Uruk una amenaza para su supremacía, exige su sumisión. El Consejo de Ancianos de la ciudad sitiada se inclina por la rendición. No así el sacerdote de Kullab, un barrio

de Uruk, ¡Gilgamesh! Él arrastra a los jóvenes guerreros que se hacen fuertes tras las sólidas murallas, recién construidas, de su ciudad. Los sitiados rompen el cerco y las huestes de Kish se dispersan (2010, p. 22).

Gilgamesh se opone a un “estado de sitio” impuesto por el rey de Kish, al cual sale vencedor. Paradójicamente, después, Gilgamesh se convierte en un tirano:

¡No deja Gilgamesh hijo a su padre!  
Día y noche es un tirano...  
¿Tal es el pastor de Uruk-el Redil?  
¿Un hombre prepotente, altivo, arrogante...?  
No deja Gilgamesh doncella a su madre,  
sea hija de un prócer, o bien prometida de un guerrero (Silva Castillo, 2010, p. 52).

En el párrafo se muestra la intrínseca relación entre la tiranía y el estado de excepción. Los expertos no han acordado sobre la veracidad del estado de sitio al que se reveló Gilgamesh, lo cual ejemplifica lo difícil que resulta rastrear tales momentos *extraordinarios*. *In nuce*, *Gilgamesh* sirve como metáfora para dar cuenta de la violencia de la guerra civil y en la que no existen fines políticos objetivos que sean buenos *per se*.

Por otro lado, la primera respuesta ante tiempos convulsos ha sido la dictadura:

En sus orígenes, en algunas ciudades-estado de Grecia y, sobre todo, en Roma, la dictadura fue una institución de derecho público, aristocrática, extrema, flexible, temporal, extraordinaria, renunciable y gratuita, en virtud de la cual el poder se concentraba en un individuo, debido a sus características personales, sobre todo por sus dotes militares y su aptitud para el mando (Arteaga, 2000, p. 69).

El concepto de dictadura en la Grecia antigua es difícil de ubicar históricamente. Una de las respuestas sería que el desarrollo de la descripción y prescripción sobre el derecho fue casi nulo.

Realmente la ciencia jurídica encontró su cenit hasta la República romana. Los próximos dos apartados velarán por dar respuesta a estas afirmaciones.

## Grecia, entre la *zoé* y la *bios*

*Atenea:*

*Ni anarquía ni tiranía, pueblo mío.  
Alabad el término medio, os imploro,  
Desterréis el terror de las puertas, no del todo.  
¿Dónde está el hombre virtuoso que no conoce el  
miedo?*

*Cuanto más fuerte sea vuestro miedo, vuestra reverencia por lo justo,  
tanto más fuertes serán los muros de vuestro país y la seguridad de  
vuestra ciudad.*

*Orestíada, Esquilo*

*Y los hombres estaban reunidos en el ágora, porque había surgido  
una querrela entre dos que disputaban sobre la multa que uno de  
ellos debía pagar por haber matado a un semejante. Aquel afirmaba  
al pueblo que ya la había pagado; pero su contrincante negaba haber-  
la recibido. Y querían que un árbitro diese fin al incidente, aplau-  
diendo los ciudadanos a uno y a otro. Los heraldos empuñaban  
cetros en los que por turno se apoyaban los litigantes. En medio del  
círculo se habían depositado dos talentos de oro para el que hablase  
con justicia.*

*La Ilíada, Homero*

*La vida es desarmonía, lucha, cambio, dinamismo.  
La salvación está en aceptar eso.*

*Miguel de Unamuno*

En 430 a. C. cayó sobre Atenas una terrible epidemia, tal vez peste bubónica o tifus, que causó grandes estragos en la ciudad. Tucídides también fue azotado por la enfermedad. En la *Historia*

*de la guerra del Peloponeso*, en el libro segundo, narra esta catástrofe (Tucídides, 1990). Ni duda cabe que existieron emergencias sanitarias en la antigua Grecia y desde tiempos inmemorables. Los desastres son fenómenos socioambientales que demandan del Estado o la *polis* desde antaño un conjunto de medidas para enfrentar un escenario de crisis. Políticamente, estas situaciones de excepción, en Atenas, también están documentadas, se habla entre los estudiosos de este periodo que a finales del siglo V, ante las dos reacciones oligárquicas en contra de la democracia ateniense, se violó sistemáticamente la ley y se suspendieron las garantías constitucionales (Francisco, 2002, p. 280). Aunque en Grecia encontramos estos estados de excepción, por un lado, una epidemia y, por otro, una suspensión de garantías, no compartimos que los estados de excepción estuvieran regulados de manera jurídica. La constitución de los estados de excepción obedece a tiempos inmemoriales, pero su institucionalización es netamente romana.

Con esta distinción queremos anunciar una paradoja entre la voz y la letra. Entre el surgimiento del derecho (voz) y el surgimiento de la ciencia jurídica (letra) El surgimiento del derecho está estructuralmente ligado a la voz. Primero fue la voz y luego la letra. A través de la voz se dio el primer mandato de un soberano sobre un súbdito, pero no podemos determinar históricamente el primer mandato, como tampoco podemos dar cuenta del surgimiento de la soberanía: “la voz se halla situada estructuralmente en la mismo posición de la soberanía” (Dolar, 2007, p. 145). La ciencia del derecho surge por la letra pero fue primigenia la voz, Mladen Dolar nos ilustra: “La letra de la ley, para adquirir autoridad, tiene que basarse, en cierto punto, en la voz presupuesta tácitamente; es el elemento estructural de la voz el que asegura que la letra no sea “letra muerta”, sino que ejerce poder y puede ponerse en acto” (Dolar, 2007, p. 145).

La voz de un estado de excepción existía, por supuesto, en la Grecia antigua, no así, la letra de un estado de excepción. Por lo tanto, jurídicamente, no encontramos la figura de *estado de ex-*

cepción en la *polis* griega. Esto es importante en razón de que los griegos fueron artífices de la argumentación científica de la física, la geometría, la lógica, la medicina, la astronomía, etc.; no así en la ciencia del derecho, la cual está íntimamente ligada al concepto de Φρόνησις (*phrónesis*) aristotélico. Hans-Georg Gadamer ha estado interesado en la *phrónesis* y su traducción al latín como *prudentia*. En una serie de entrevistas hechas a Gadamer, Riccardo Dottori aclara:

Originalmente este concepto [*phrónesis*] en el libro Z de la *Ética a Nicómaco* había sido traducido al latín con el término *prudentia*, y Ud. [Gadamer] ha resaltado cómo el término *Jurisprudentia* tiene su origen en el hecho de que el juez se encuentra constantemente frente al problema de aplicar la ley universal al caso concreto, que siempre es distinto de aquélla, o en que todo caso plantea siempre el problema de la aplicación justa. Esta aplicación justa debe estar guiada precisamente por la *prudentia*, por ajustar la adecuación de la ley al caso individual, de modo que la deliberación consiguiente esté guiada por el criterio de equidad (la *peikeia* aristotélica). A tal deliberación la llamamos una deliberación prudente, y puede ser la base para futuras deliberaciones. Así habría nacido al principio, en el mundo latino, la jurisprudencia. Partiendo de este significado de la *phrónesis* como problema de la aplicación de la ley universal al caso individual [...] (Dottori en Gadamer, 2010, p. 25).

Gadamer ha recordado que en los griegos existían dos palabras para designar el saber práctico, *tekne* y *phrónesis*: la *poiesis* o actividad constructora (y de ahí actividad creadora) y la *praxis* o acción político-social. Mientras *tekne* designa el saber técnico y la habilidad para hacer y el razonar práctico-técnico, *phrónesis* designa el saber moral y la habilidad para el hacer y el razonar práctico-moral y político. Aristóteles delimita el significado de *phrónesis* para apartarlo del de *sophía* y *episteme*. Mientras que en la *sophía* predomina la consideración del objeto en su abstracción, donde el sujeto aspira a una trascendencia absoluta como bien supremo, separado e independiente de la *praxis*; en la *phrónesis*, por el contrario, el sujeto es primario respecto del objeto. En rela-

ción con la *episteme* se caracteriza por el ejercicio de las facultades racionales dirigidas a las ciencias de lo general o universales (saber teórico-científico); la *phrónesis* está dirigida al ejercicio de lo particular (saber práctico-moral). La aclaración de Enrico Berti resulta pertinente:

Muy distinta es la colocación de la *phrónesis*, que para Aristóteles es una virtud, es más, es la virtud más elevada de la parte calculadora del alma racional, es decir, de la razón práctica. Ella, en efecto, es concebida por él como la capacidad de deliberar bien, es decir, de calcular exactamente los medios necesarios para alcanzar un fin bueno. Ahora bien, puesto que nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser diversamente, la *phrónesis* pertenecerá a la parte de la razón que tiene por objeto las realidades que pueden ser diversamente, es decir, que no son ni «siempre» ni la «mayoría de las veces»: por este motivo, ella no es, ciertamente, una ciencia, y, entonces, difiere profundamente de la filosofía práctica, que, en cambio, es una ciencia y tiene como objeto realidades cuyos principios son al «menos la mayoría de las veces» (Berti, 2008, p. 147).

La *phrónesis* es lo que hoy conocemos como *prudencia*. El jurista mexicano Rolando Tamayo y Salmorán describe la cuestión:

Φρόνεσις (*prudencia*) también significa ‘razón’, ‘sabiduría’ y ‘conocimiento’; al igual que ἐπιστήμη (ciencia). ¿Qué hace entonces la diferencia? “La prudencia... -dice Aristóteles- tiene por objeto las... [acciones]... humanas... El hombre [prudente]... es el que, ajustándose a los cálculos de la razón acierta con lo mejor que puede ser realizado...” [*Ethica nicomachea*]. De esta forma, atendiendo al campo de la aplicación del conocimiento y a la forma de usarlo, se hace una distinción entre razón teórica y razón práctica y, por ende, entre racionalidad teórica (o epistémica) y racionalidad práctica (Tamayo y Salmorán, 2007, p. 17).

Por lo tanto, lo que caracteriza a la *prudencia* no es un mecanismo del pensar, sino su objeto: la acción humana. “Mientras la ciencia conoce; la prudencia conoce y dice *qué hacer*” (Tamayo y Salmorán, 2007, p. 17). La actividad de la prudencia corres-

ponderará al derecho romano, a través de la *prudentia iuris* (ciencia del derecho). Si obedecemos a esta distinción entre ciencia y prudencia, los griegos desarrollaron con mayor ahínco la *ciencia* (razón teórica) que la *prudencia* (razón práctica), por lo menos en el derecho. El filósofo del derecho Gustavo Zagrebelsky colige: “En términos aristotélicos, *episteme* frente a *phrónesis*; en términos escolásticos *ratio speculativa* frente a *ratio practica*” (Zagrebelsky, 2009, p. 123). Recordemos que para Aristóteles en la *Ethica nicomachea*, Φρόνησις (*phrónesis*) es la virtud del pensamiento moral, normalmente traducida como ‘sabiduría práctica’, pero también como ‘prudencia’.<sup>3</sup> Sin embargo, para que la jurisprudencia encuentre arraigo en la realidad, también necesita de la *praescriptio*. El filósofo francés J. F. Lyotard describe algunos sentidos de este concepto:

algunos sentidos de *praescribere*: escribir a la cabeza o como título, ordenar y, en latín más tardío, trazar de antemano, bosquejar. Sin olvidar el sentido del bajo latín *praescriptio*: “el medio de adquirir o liberarse por el paso de cierto tiempo y bajo las condiciones fijadas por la ley”... todas estas modalidades despliegan el abanico de los derechos y deberes: la obligación, lo prohibido, lo permitido, lo tolerado (Lyotard, 1997, pp. 41-43).

Por lo tanto, la *praescriptio* (prescripción) es la posibilidad de ordenar o bosquejar a través de leyes escritas las obligaciones, prohibiciones y permisiones de algún individuo que viviera o pisara suelo romano.

Para el tema objeto de estudio, los estados de excepción, encuentran *phrónesis*, descripción y prescripción jurídica más definida en la República romana. Porque responde a la pregunta: ¿qué debemos hacer ante un estado de excepción? No obstante, el pensamiento griego ya nos da las reminiscencias filosóficas de algo que se estaba gestando.

<sup>3</sup> *Prudencia* viene del latín *prudentia*, y esta del griego *phrónesis*. Su definición era ‘conciencia’, o sea comprender la diferencia entre el bien y el mal. La palabra *phrónesis* viene de *phroneo*, que significa ‘comprender’.

Parménides fue el primero —desde el pensamiento occidental— en pensar el problema del *ser y no ser*. Con él se inicia al hiato de la metafísica que busca el fundamento. El socratismo tendió a ocultar la dimensión trágica del conflicto humano a través de la monopolización de la verdad y de la justicia. Con Platón el saber filosófico triunfa a la hora de fundar la moral y la política, su intención es arremeter contra el saber trágico, porque estorbaba en la consolidación del ciudadano ideal. El mundo platónico daba cabida a la exclusión, y con ello a la expulsión (si no que les pregunten a los poetas). Al expulsar a los poetas de la *polis*, condena al ostracismo aquello que aviva las *pasiones* del alma: la poética. Para Platón no hay lugar para el *drama*, entendido como caos o desorden. El platonismo es firme creyente en que deben imperar los tiempos normales y no la excepción.

Para Aristóteles los esclavos, los extranjeros, los bárbaros y las mujeres estaban al margen de la ciudadanía.<sup>4</sup> Al respecto el politólogo Enrique Suárez-Iñiguez ahonda: “Es sabido que los griegos consideraban a la mujer inferior al hombre. En este sentido la célebre anécdota de Tales de Mileto es significativa: Decía el jonio: “De tres cosas debes agradecer en la vida. De ser hombre y no animal; de ser griego y no bárbaro; y de ser hombre y no mujer” (Suárez-Iñiguez, 2009, p. 26). Es decir, los bárbaros, extranjeros, y las mujeres cohabitaban la *pólis* pero no tenían el estatus de ciudadanos; por consiguiente, sufrían una suspensión permanente de derechos. Para Ralph Turner:

la noción de democracia en la *polis* griega, que ésta era una práctica reservada a los ciudadanos, considerados así, los que pertenecían a un linaje, que tenían propiedades, derechos políticos,

<sup>4</sup> Según Roberto García y Joel Flores: “Se calcula que la población de esclavos en la Atenas de Pericles era al menos de tres por dos ciudadanos libres. Es decir, 60% de la población vivía en la servidumbre. A este porcentaje hay que sumar otros grupos residentes marginados de los derechos políticos; por ejemplo, los extranjeros, los inmigrantes y las mujeres, quienes tenían ciertos derechos civiles, a diferencia de los esclavos que no participaban en absoluto de la ciudad, y se encontraban relegados al ámbito de lo doméstico y eran considerados una propiedad de su amo” (García y Flores, 2003, p. 14).

que participaban de las decisiones políticas y formaban el Estado. Los no ciudadanos no tenían derechos, estaban obligados a ayudar con su trabajo al Estado. Este grupo lo conformaban esclavos, los extranjeros y los distintos grupos desposeídos (Turner, 1985, p. 435).

Esto se debía a que los esclavos, las mujeres, entre otros, pertenecían a lo que los griegos denominaban por “economía”, en cuanto posesión y administración de los bienes domésticos (*oïkos*: casa).

En la Grecia clásica los hombres eran los únicos que tenían voz y el monopolio de la palabra pública, pues el *logos* les asistía. La democracia antigua estaba basada en la igualdad de los derechos entre los ciudadanos, pero las mujeres y las esclavas estaban fuera de la *polis* y la ciudadanía. El papel de las mujeres estaba bien definido: servir al *oïkos*, la casa y la familia, en completo silencio, de ahí que Pericles dijera... “el mejor adorno de la mujer es el silencio” (Herrera, 2002, p. 39).

Sin la población esclava de Atenas, veinte mil atenienses no hubieran podido ir a deliberar todos los días a la plaza pública. La ciudad griega se funda como modo de integración del *oïkos*, para evitar el conflicto entre los que acumulan y los que quedan marginados. En la *polis* se integra el *oïkos* y lo que queda fuera de él. La economía se subordinaba a la organización política y no a la inversa, como acontece en el capitalismo. Los griegos eran conscientes de la necesidad irremediable de separar la política de la economía. Aristóteles en el libro I de *La política* patentiza que la *polis* y el *oïkos* son irreductibles la una a la otra a causa del distinto fin que persiguen. Mientras a la *polis* le concierne el vivir bien, al *oïkos* le corresponde la supervivencia. Sin embargo, esta separación —entre *oïkos* y *polis*— no quiere decir que fueran contradictorias y que no existiera una continuidad entre ellas. En la *polis* el hombre alcanzaba su realización, pero el *oïkos* le permitía esa realización, al pertenecerle la educación, las creencias religiosas, la familia, la propiedad privada, el derecho a la intimidad, los

cuales eran elementos que pertenecían al ámbito de lo político. La *polis* era el todo y el *oikos* la parte.

Empero, también fue un modo de crear rechazo frente a quienes, a su vez, quedan marginados al formarse la ciudad misma, los *Xenos* llamados por los griegos, los que no pertenecían a la ciudad. La vinculación entre economía y supervivencia, ambas colocadas en la esfera doméstica, y no de la libertad política, dan cuenta clara del cambio de paradigma que se dio en la Modernidad, donde la supervivencia pasó a ser el objeto central de la política. No obstante, la esclavitud y la falta de ciudadanía de las mujeres no representaban un problema para Aristóteles, porque formaban parte de las propiedades domésticas (del *oikos*).

Aristóteles es muy claro cuando señala que la economía, como *techné* del *oikos*, debe subordinarse a la política, pues el fin de esta no es el vivir, como mera subsistencia biológica, sino “el buen vivir” (relacionado con la felicidad y el *telos* de la vida humana), que supone necesariamente el primero. Así, resulta insoslayable apuntar que, para Aristóteles, ambas dimensiones (la del *oikos* y la subsistencia, por un lado, y la de la política y la realización, por el otro) no son mutuamente excluyentes, sino que son complementarias. Es por ello que la política indica la dirección y el fin de la economía, y Aristóteles es categórico al sostener que el buen vivir, propio de la polis, supone tener resueltas las necesidades de la alimentación, la reproducción, la educación, la religión, y todas las dimensiones que se resuelven en el espacio del *oikos* (Rossi, Borisonik y Mancinelli, 2014, p. 32).

Aristóteles relegaba a la mujer a lo privado, que corresponde con el ámbito distintivo de la casa y de la familia, cuya función se reduce a las actividades de la necesidad, y la mujer cumplía con la actividad de la procreación y continuidad de la especie. Biológicamente, el estagirita veía a la hembra como “macho mutilado”:

Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no; de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son esperma,

aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma. Y por eso, en todos los animales que tienen huevos huecos, el huevo que se forma posee las partes de ambos sexos, pero no posee ese principio, por lo que no llega a convertirse en un ser animado, ya que ese principio lo aporta el espermatozoide del macho. Y cuando el residuo de la hembra participa del principio, se forma un embrión (Aristóteles, 1994, pp. 143-144).

Causa mella un parágrafo en la *Ethica nicomáquea* que, presumiblemente, se refiere a un estado de excepción como decreto:

De hecho, la razón por la que todo no está definido en la ley es porque hay casos en los que es imposible plantear una ley, de modo que es indispensable un decreto. De lo que es indeterminado, en efecto, la regla también es indeterminada, a la manera de la regla de plomo utilizada en las construcciones de Lesbos: igual que la regla se acopla a los contornos de la piedra y no es rígida, del mismo modo se adapta el decreto a los hechos (Aristóteles, 2001, pp. V, 14, 1137b).

No es claro a qué se refiere Aristóteles a ciencia cierta, en parágrafos previos a este ni en los posteriores. Sin embargo, en la primera parte de la cita reconoce que no todo puede estar “dentro de una ley”, sino que existe un “afuera de la ley” que no se deja definir ni nombrar, es indeterminado. Por ello existe el decreto. Es decir, este se manifiesta como excepción.

En la Grecia antigua existían dos formas para denominar la política: *Politiké* y *Politeia*. La *politiké* era la política como técnica (*technê*), esto es, la astucia, pericia o habilidad política que gira en torno a los problemas de institucionalidad y gobernabilidad. Se trata de una política de Estado y que su preocupación es conseguir votos, adeptos o simpatizantes, en fin, es la lucha por el poder. Por lo contrario, la *politeia* no gira en torno del Estado, sino a la construcción de un mundo común para todos. La *politeia* fue el sueño de Platón y Aristóteles, a partir del cual cabría concebir la política precisamente en términos de vida (Maldonado, 2007, p. 95).

El artífice de la *República* y el estagirita pensaban la vida como vida cualificada y particular, solo pensada para los ciudadanos de Grecia. En el volumen “La voluntad de saber” de *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault observa que, mientras “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente dotado de la capacidad adicional de una existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política pone en cuestión su existencia en tanto que ser vivo” (Foucault, 2001, p. 143); para los griegos el concepto de vida obedecía a una división: *zoé* y *bios*. Así lo arguye Agamben:

Les Grecs ne disposaient pas d'un terme unique pour exprimer ce que nous entendons par le mot *vie*. Ils se servaient de deux mots qui, bien que pouvant être ramenés à une étymologie commune, étaient sémantiquement et morphologiquement distincts: *zoé*, qui exprimait le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (animaux, hommes ou dieux), et *bios* qui indiquait la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou à un ou à un groupe. Lorsque Platon, dans le *Philèbe*, parle de trois genres de vie et qu' Aristote, dans l'Éthique à Nicomaque, distingue la vie contemplative du philosophe (*bios theōrētikos*) de la vie qui a pour objet le plaisir (*bios apolaustikos*) et de la vie politique (*bios politikos*), ni l'un ni l'autre n'auraient jamais pu se servir du terme *zōē* (qui, significativement, n'a pas de pluriel en grec, pour la simple vie naturelle, mais d'une vie qualifiée, d'un mode de vie particulier (Agamben, 1997, p. 9).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Ellos se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōē* que expresaba el simple hecho de vivir. Común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo* menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, distinguía la vida contemplativa del filósofo (*bíos theōrētikos*) de la vida de placer (*bíos apolaustikos*) y de la vida política (*bíos politikos*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular (traducción del autor).

Por lo tanto, los griegos bifurcaban la vida entre *zoé* y *bios*. La *zoé* designa a la vida que vive a pesar de los individuos. Es la vida como sustancia, entelequia o idea que subsiste por sí misma, es la vida orgánica, el simple hecho de vivir; lo interesante aquí es que consideraban dentro de esta a los animales, hombres y dioses. La *bios* no es la vida de la especie sino la de los individuos que pueden tomar el destino en sus propias manos, es la vida exterior, en sociedad, en comunidad, es decir, la vida plena. Así, pues, la diferencia entre “el mero hecho de vivir” y la vida política se basa en la distinción subyacente entre *bios* y *zoé*. Cuando la *zoé* es tomada por los órganos de poder está bajo el dominio de la bio-política. Pierandrea Amato aclara:

Lorsque la vie non qualifiée (la *zoé*) est incluse dans les calculs explicites de pouvoir, quand la vie biologique de la population, c'est-à-dire de ceux qui gouvernés, est l'objet des règles prises par ceux qui gouvernent, on est face à la bio-politique. On est dans un ordre bio-politique quand l'action du pouvoir efface les distinctions typiques des régimes de la souveraineté, comme celle, par exemple, qui différencie la sphère publique de la sphère privée. En politisant la *zoé*, on impose une constitution qui préfère faire l'économie de la loi au profit de la règle (Amato, 2008, p. 7).<sup>6</sup>

El hito del problema se encuentra en el siguiente planteamiento: Lo humano transpola entre la *zoé* y la *bios*. La *zoé* está secuestrada bajo un estado de indeterminación. Pero, ¿por qué está secuestrada? Para ello es necesario recurrir a Giorgio Agamben (2006a, p. 67) quien afirma que, el Estado y el derecho siempre han sido una máquina antropológica. La diferencia es que podemos hablar de la máquina de los antiguos y la máquina de los modernos, pero ¿en qué radica tal diferencia? En la *polis* griega,

<sup>6</sup> Cuando la vida no cualificada (la *zoé*) está incluida en los cálculos explícitos del poder, cuando la vida biológica de la población, es decir de los gobernados, es objeto de las reglas adoptadas por quienes gobiernan, está de frente a la bio-política. Se está en un orden bio-político cuando la acción del poder borra las distinciones de los tipos de regímenes de la soberanía, por ejemplo, que distingue la vida pública de la vida privada. Al politizar la *zoé*, se impone una constitución que prefiere hacer de la economía de la ley un beneficio de la regla (traducción del autor).

con anterioridad habíamos mencionado, no consideraban ciudadanos a los esclavos, la mujer, al bárbaro y al *menteco* (extranjero), es decir, el adentro se obtenía mediante la inclusión de un afuera, a través de la humanización de un animal, esta sería la máquina de los antiguos. La máquina de los modernos funciona de otra manera: el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro, de lo inhumano, animalizando lo humano. Lo humano está siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, es solo la inclusión de un afuera. La *zoé* antigua humanizaba lo animal y la *zoé* moderna animaliza lo humano. Por lo tanto, Agamben observa cómo desde la antigüedad se produjo lo inhumano incluyendo en lo humano algo exterior, si se quiere, “humanizando” al animal (el esclavo, la mujer, el bárbaro, el extranjero, como figuras de un animal con forma de hombre); mientras que en la modernidad se excluye, se aísla lo no humano en el hombre, animalizando o quizá cosificando lo humano (el judío, el comatoso, el neonato muerto *neomort*, el indigente, el paria, el drogadicto, como figuras de lo animal en el hombre). Dado lo anterior, la tensión resultante entre humanidad y animalidad será el conflicto político decisivo de nuestra cultura y, por ello, la política occidental seguirá remitiéndose desde sus orígenes a la biopolítica como herramienta capaz (en sentido negativo) de distinguir entre aquellos visibles e invisibles (*nudas vidas*) frente a la lógica del poder. Por esa razón decimos que la *zoé* está secuestrada; es decir, ha sido excluida del derecho. Pero esto se debe a que en Occidente ha prevalecido una forma de percibir el mundo, donde se privilegia lo uno (totalidad) en contra de lo múltiple (singularidad). Manuel Reyes Mate arguye en su libro, *La herencia del olvido*, que:

Todo el pensar occidental, «desde los jónicos hasta Jena» (es decir, desde los presocráticos hasta Hegel), es idealista porque reduce la pluralidad de la vida a la unidad del concepto, como si pensar la realidad fuera pensarse. Parménides da la pauta de la

filosofía cuando proclama que “todo es agua”. Eso es muy peligroso porque si se reduce toda la pluralidad de la vida a un único elemento —que hoy puede ser el agua y mañana la raza— por exigencias del guión, es decir, del concepto, que sólo conoce reduciendo la pluralidad a un único elemento común, que llama esencia, entonces resulta que el totalitarismo y la violencia acompañan a nuestro modo de pensar. Con razón dice Levinas, comentando a Rosenzweig, que la filosofía occidental es una “ontología de la guerra”, confundiendo el concepto lógico de verdad con la realidad (Reyes Mate, 2008, pp. 196-197).

Emmanuel Levinas sabía del peligro de fundar el todo a un único elemento, por ejemplo, al fundar la idea de que todos somos “fundamentalmente iguales” se deja una puerta abierta a un holocausto. El propio Martin Heidegger advirtió sobre el ocaso de la metafísica, donde el sujeto se sitúa en el lugar de la verdad y juzga todo a través de sí mismo: el sujeto está a la búsqueda de vivencias excesivas y experiencias en el límite, implica la ausencia total de reflexión, la incapacidad de acceder a aquello que merece ser preguntado, el hecho de darlo todo por supuesto; con esto, se hace imposible la superación de la metafísica y se cae con ello en la peor de las barbaries. Tal vez la más significativa, pero no la única, haya sido el holocausto nazi: pensar lo uno como raza (aria) y la exclusión de lo otro. Ya, Simone de Beauvoir, también, advertía de los peligros del universalismo: “La mente universal carece de voz, y todo aquel que reclama hablar en nombre de lo universal sólo le está dando su propia voz” (Beauvoir en López Gil, 2000, p. 5).

Por lo tanto, en la máquina antropológica de los modernos el hombre ha deambulado entre estas dos formas de ser viviente, las cuales cohabitan pero no coinciden. Se da una especie de periplo entre la *zoé* y la *bíos*, lo cual hace necesario recurrir a un biólogo para especificar dicha dualidad, nos referimos a Xavier Bichat:

Según Bichat, en su *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (“Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la palabra”), distingue la “vida animal” definida por la relación con el mundo ex-

terior, de una “vida orgánica”, que no es más que una “sucesión habitual de asimilaciones y excreciones [...]”, es todavía la vida nutritiva de Aristóteles la que marca el oscuro fondo del que se separa la vida de los animales superiores. Según Bichat, es como si en todo organismo superior convivieran dos “animales”: *l’animal existant au-dedans* (el animal que existe adentro), cuya vida —que Bichat define como “orgánica”— es solo la repetición de una serie de funciones, para llamarlas de algún modo, ciegas y privadas de conciencia (circulación de la sangre, respiración, asimilación, excreción, etcétera), y *l’animal vivant au-dehors* (el animal que vive afuera), cuya vida —la única que, para Bichat, merece el nombre de “animal”— es definida mediante la relación con el mundo exterior. En el hombre, estos dos animales cohabitan, pero no coinciden: la vida orgánica del animal-de-adentro comienza en el feto antes que la vida animal y, en el envejecimiento y en la agonía, sobrevive a la muerte del animal-de-afuera (Agamben, 2006a, p. 34).

Entre estas dos vidas se vive un estado de indiferencia, entre lo humano y lo inhumano, el adentro y el afuera. Martin Heidegger ya había anunciado el problema entre latencia e iletencia.<sup>7</sup> De ahí que Agamben retome al filósofo de Messkirch para fundamentar lo que él denomina “nuda vita”<sup>8</sup> (vida desnuda). Es decir, existe una *hiancia*<sup>9</sup> que se interpola en el hombre debido a su con-

<sup>7</sup> La *latencia e iletencia*. En la terminología de Martin Heidegger es: *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*. Que se refiere al “ocultamiento” y “desocultamiento” del ser. Esto será de vital importancia en líneas más adelante. Porque en palabras de Giorgio Agamben: “El paradigma ontológico de la verdad como conflicto entre latencia e iletencia es de manera inmediata y originaria, en Heidegger, un paradigma político. Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una *polis* y una política son posibles” (Agamben, 2006a, p. 135).

<sup>8</sup> “Nuda”, en el sintagma “*nuda vita*”, corresponde aquí al término griego *haplos*, con el que la filosofía primera define el ser puro. El haber llegado a aislar la esfera del ser puro, que constituye la contribución fundamental de la metafísica de Occidente, no carece, en efecto, de analogías con el aislamiento de una *nuda vita* en el ámbito de su política. Lo que constituye, por una parte, el hombre como animal pensante, tiene su correspondencia precisa, por otra, en lo que constituye como animal político. En el primer caso, se trata de aislar entre los múltiples significados del término *ser*, el ser puro (*óu haplós*); en el segundo, la cuestión es separar la *nuda vita* de formas de vida concretas (Agamben, 1997, p. 232).

<sup>9</sup> El concepto *hiancia* es totalmente lacaniano, con el Jacques Lacan hace referencia a una brecha, hendidura, ruptura como falta, es decir, el hombre está escindido.

dición de ser incompleto. La cuestión se agrava cuando, en un Estado moderno, se define con ambigüedad su estatus de humano; entonces siempre vive bajo la contingencia y la incertidumbre, lo persigue la indeterminación.

La tesis de Giorgio Agamben puede resumirse: la relación que existe entre *el poder soberano y la nuda vida* es de captura, que tiene como base una estructura de excepción (Agamben, 1997). En tanto que es eso que instituye un orden jurídico, el poder soberano debe conservar al mismo tiempo la posibilidad de suspenderlo. De este modo se procura, en el sentido de este orden, un espacio de excepción. Por esto último, el orden instituido, el espacio normativizado, adquiere su consistencia, ya que solamente en la medida en que el poder mantiene la posibilidad de manifestar de nuevo su potencia fundadora estará en condiciones de imponer la normalización que de él proviene. Siguiendo a Carl Schmitt, Agamben sostiene que el soberano es aquel que decide la excepción, y vuelve a incluir dentro de la ley precisamente aquello que había sido excluido de la misma, a saber, el estado de naturaleza. *Zoé*, y no *bios*, es la forma de vida característica del estado de naturaleza, de tal suerte que en el estado de excepción el soberano incluye la “vida nuda” dentro de la *polis*, de ello se desprende que la inclusión de la vida desnuda en el ámbito político constituye el núcleo original de poder soberano. En otros términos: es en la medida en que está en condiciones de decretar el estado de excepción que el poder es llamado poder soberano. En el seno del espacio de excepción, la operación fundamental del espacio del poder se comprende entonces como la posibilidad de aislar, en cada sujeto, una *vida nuda*, vida irremediamente expuesta a la excepción soberana, y que en tanto tal, asegurará por consiguiente al poder una toma directa. El estado de excepción es así el reverso de la norma, *no lo contrario del orden instituido, sino el principio que le es inmanente*. El espacio lo nombra en la historia reciente de un modo tan particular que se convierte en el momento en el que la regla y la excepción se vuelven indispensables y, de este modo, al generalizar la excepción como estructura, ella mis-

ma tiene como estructura, y a la vez concierne inmediatamente y sin interrupción al conjunto de los hombres.

Con relación a lo anterior, Michel Foucault descubrió la estrategia del poder entre los Estados antiguos y los modernos, a través de la conceptualización: *biopoder/biopolítica*.<sup>10</sup> Por tal razón, categorías que el Estado moderno da por sentadas: ciudadanía, derechos humanos, igualdad, imperio de la ley, etcétera, resultan anfibológicas y ficcionales. Sin embargo, mientras Foucault consideraba que la vida animal del hombre se encontraba en el punto sujeto/objeto del biopoder gracias al discurso y las disciplinas del cuerpo; para Agamben, por lo contrario, el hito se encontraba en la intersección entre lo jurídico-institucional y los modelos biopolíticos de poder. La diferencia entre Foucault y Agamben es que, para este último, la biopolítica existe siempre que se conciba a la política como excepción, la característica distintiva de la política moderna es la coincidencia entre excepción y norma y no la inclusión de la vida biológica en la política.

<sup>10</sup> Con los términos *biopoder* y *biopolítica*, Foucault alude a un momento específico en el cual la vida pasa a ser considerada por el poder. El autor francés sostiene que a partir del siglo XVII se suscita un desplazamiento en la forma como el poder es ejercido. Según la teoría clásica de la soberanía, el poder se caracteriza fundamentalmente por el derecho de vida y muerte, esto es, el derecho de “*hacer morir, o dejar vivir*” (Foucault, 2001, p. 164). Tal derecho, que según Foucault es simbolizado por la espada, es disimétrico, ya que se da solo desde el lado de la muerte, pues es el soberano quien ejerce su poder sobre la vida del súbdito únicamente en la medida en que, en última instancia, tiene en sus manos la decisión sobre la vida o la muerte de este. Ahora bien, para el siglo XVIII, este derecho es complementado, atravesado e incluso modificado, por lo que Foucault denomina el poder de “*hacer vivir y dejar morir*” (Foucault, 1992, p. 9). En este nuevo derecho, la vida ocupa el lugar central y la muerte, escapando al poder soberano, se resguarda en el ámbito más privado del individuo. No obstante, esta transformación de un poder a otro no ocurre abruptamente ni se manifiesta como una simple sucesión. De hecho Foucault es muy preciso en señalar que, desde el siglo XVII, se presentan ciertos hechos concretos que arrojan indicios incontrovertibles sobre el progresivo desplazamiento del primer derecho al segundo. Por esta razón, Foucault vislumbra el singular paso de las disciplinas sobre el cuerpo (anatomopolítica), al control de la población a mediados del siglo XVIII (biopolítica), por medio de acontecimientos como la tecnología disciplinaria del trabajo asociada a los inicios del capitalismo, la revolución industrial, las políticas de natalidad y morbilidad, y el nacimiento de la ciencia de la policía o ciencia de la administración, las cuales se convirtieron en una manera de observar y controlar la potencia del Estado, al dotar a la razón de Estado de un método para analizar la población en términos de seres vivos, activos y productivos dentro del territorio del Estado.

## La dictadura romana

*En Atenas ese poder omnipresente estaba en las manos del pueblo, y se llamaba ostracismo; en Roma ese poder omnipresente estaba en manos del Senado, que le delegaba en un varón consular, y se llamaba, como entre nosotros, dictadura.*

*Discurso sobre la dictadura, Donoso Cortés*

*El mundo no es orden o desorden, regla o excepción. Es orden y desorden, regla y excepción: coexistencia de lo que une con lo que divide; la unidad que se construye de cara a aquello que la niega, la amenaza.*

*El temblor interminable, Ugo Pipitone*

La mayoría de los romanistas, entre ellos, Robert H. Barrow y Norman H. Baynes, consideran que la creación más importante y original del genio de los romanos para la posteridad es, sin duda alguna, el derecho (*ius*) (Barrow, 2006, p. 209; Baynes, 2003, p. 153).

Con el triunfo de los romanos sobre los griegos se impone la república y se genera la división entre lo público y lo privado, el ágora y la *polis* sufren un desplazamiento por parte de la idea de república. El derecho funda dos dimensiones excluyentes: lo público y lo privado, y la mayoría de los temas de la *politeia* quedan reducidos a cuestiones normativas, instrumentales, en fin, estratégicas.

Los cargos más importantes del Estado durante la República romana eran: *consulatus*, *praetura*, *censura*, *aedilitas*, *quaestura* y *dictadura* (Mousourakis, 2007, p. 11). Esta última nos interesa debido a la relevancia que cobra para entender el estado de excepción.

Se distinguen dos tipos generales de dictadura: la de los antiguos y las modernas. Entre las primeras se instaura la dictadura romana y en el segundo tipo están aquellas que mediante golpes de Estado o revoluciones se instituyen y transforman de tajo a la nación de acuerdo con propósitos particulares. En relación con la primera, Juan Carlos Velázquez dice:

La dictadura romana era un órgano extraordinario que se podía activar según procedimientos y dentro de los límites constitucionales definidos, para afrontar una situación de emergencia. El dictador no podía abolir o cambiar la Constitución, declarar la guerra, imponer nuevos impuestos fiscales a los ciudadanos romanos y no tenía competencia en la jurisdicción civil. Sobre todo, la dictadura romana está circunscrita dentro de límites temporales muy rígidos. No podía durar más de seis meses o aún menos, a menos que, antes de expirar los seis meses, decayera el cargo de magistrado que había nombrado al dictador, o bien este último hubiera terminado la obra para la que había sido nombrado. Esta rigurosa restricción temporal era un marco característico de la institución y repercutía con eficacia en la conducta del dictador, quien sabía de antemano que dentro de plazo perentorio volverían a entrar en vigor todos los límites y todos los controles constitucionales (Velázquez, 2010, p. 175).

Entonces, concretamente, ¿en qué radica la diferencia entre la dictadura romana y las dictaduras modernas? Velázquez al respecto afirma:

Las dictaduras contemporáneas se distinguen principalmente de la romana puesto que esta última tenía un fin en específico a favor de la población y el dictador era instaurado mediante su elección por parte de un consejo y tenía un periodo específico de acción de seis meses, mientras que las dictaduras modernas pueden llegar a ser longevas y el dictador no es elegido sino que él mismo por su idiosincrasia e intereses particulares se autodesigna gobernante. Las dictaduras modernas no tienen respeto por las constituciones ni por los principios generales del derecho y en ellas se hace evidente una mayor ambición por el poder. La dictadura es la antítesis de la democracia y con ésta integra la más evidente de las grandes pugnas modélicas o dicotómicas de la organización política de las sociedades modernas; es un régimen de excepción al derecho, a pesar de que no exista Estado sin derecho en el mundo (Velázquez, 2010, p. 175).

Entendiendo la diferencia entre ambas, podemos concentrarnos en la importancia de la dictadura romana y su relación con el estado de excepción.

Los romanos dividían las magistraturas en cuatro categorías: a) *magistratus cum imperio* y *magistratus sine imperio*; b) *magistratus maiores* y *magistratus minores*; c) *magistratus curules* y *magistratus non curules*; y d) *magistratus ordinary* y *magistratus extraordinary*. Las últimas toman relevancia para este trabajo por su presencia en el estado actual.

George Mousourakis, estudioso del derecho romano, aclara la diferencia entre ambas:

Of the Roman magistrates, some were elected at regular intervals and for a set period of time, whereas others were appointed only under special circumstances or for specific purposes. To the category of ordinary magistrates belonged the consuls, the praetors, the censors, the curule aediles, the quaestors and the tribunes. Extraordinary magistrates were the dictator and interrex<sup>11</sup> (Mousourakis, 2003, p. 84).<sup>12</sup>

Los estados de excepción adquieren forma jurídica en el derecho romano a través de la figura de las magistraturas extraordinarias. “En general, son magistraturas extraordinarias aquellas creadas en situaciones excepcionales para solucionar una crisis o una necesidad contingente que la república no puede superar con el impulso de las ordinarias” (González de Cancino, 1996, p. 37); estas a su vez, al ser la antítesis de las magistraturas ordinarias, no obedecían al ordenamiento imperante, sino que existía un rompimiento del mismo, y con ello a la suspensión de los derechos del gobernado. Por lo tanto, este es el antecedente atávico de la suspensión de garantías. Ignacio Burgoa, jurista mexicano, concuerda con dicha afirmación:

<sup>11</sup> *Interrex*: During the Republic interreges were appointed by the senate when both consuls died or abdicated to supervise the election of new consuls (*Vid.* Mousourakis, 2007, p. 11).

<sup>12</sup> Algunos magistrados fueron electos en intervalos regulares y para un determinado periodo de tiempo, mientras que otros fueron nombrados solamente bajo circunstancias especiales o propósito específico. En la categoría de magistrados ordinarios debían estar los cónsules, los pretores, los censores, los ediles de curul, los cuestores y los tribunos. El magistrado extraordinario fue el dictador y el interrex (traducción del autor).

La suspensión de garantías individuales es, pues, un fenómeno que, con más o menos variantes ha sido acogido en nuestro derecho público, pudiendo decirse, en general que reconoce como antecedente remoto la institución de la dictadura en el derecho romano, en cuyo sistema correspondía al Senado la designación del dictador atendiendo a las situaciones de peligro que se presentaban en la vida del Estado, designación que debía ser aprobada por los cónsules (Burgoa, 1988, p. 210).

Por consiguiente, hablar de suspensión de garantías es hablar de estado de excepción; pero, también es hablar de dictadura en el derecho romano. Por tanto, dictadura implica una magistratura constitucional.

El antiguo derecho público romano preveía la existencia excepcional, dentro del gobierno republicano, de la dictadura. Esta magistratura tenía como finalidad la defensa del gobierno republicano en circunstancias de excepción. Si bien jurídicamente el dictador romano contaba con amplísimas atribuciones, su nombramiento tenía expresamente determinado el lapso de duración y, en la mayoría de las ocasiones, estaba sujeto a limitaciones derivadas de las propias necesidades que habían dado origen a su designación (Gabino, 2000, p. 4).

Es decir, para que existiera un estado de excepción era inexorable una suspensión de garantías, las cuales servían como atribución temporal al dictador. Norberto Bobbio, en *Democracy and Dictatorship*, al respecto dice:

‘Dictatorship’ is a term, which, like ‘tyranny’, ‘despotism’ and ‘autocracy’, derives from classical antiquity. However, it differs from them in having had originally and for centuries a positive connotation. ‘Dictator’ was the name of the office of an extraordinary Roman magistrate, which was instituted in about 500 b. C. and lasted until the end of the third century a. D. He was nominated by one of the consuls under exceptional circumstances such as the conduct of a war (*dictator rei publicae gerendae causa*) or the suppression of a revolt (*dictator seditionis sedandae causa*)

and because of the exceptional situation he was given extraordinary powers (Bobbio, 1989, p. 159).<sup>13</sup>

Entonces, el concepto tuvo una connotación positiva durante mucho tiempo y prevaleció, igualmente, distinguiéndose de la tiranía y el despotismo. El tirano es un monócrata debido a que ejerce poder absoluto, pero su poder no es legítimo ni está limitado temporalmente. El déspota es un monócrata porque ejerce poder absoluto, su poder es legítimo pero no tiene límite temporal. Por lo que la dictadura difiere de la tiranía y el despotismo por ser temporal.

Las características de la dictadura romana, para Bobbio, son: a) un legítimo estado de necesidad; b) plenos poderes de mando; c) una persona investida con este mando; y d) la duración del cargo (Bobbio, 1989, p. 160). Carl Schmitt, el pensador del Estado, al respecto dice: “El dictador era nombrado por el cónsul a solicitud del Senado, tiene el cometido de eliminar la situación peligrosa que ha motivado su nombramiento, o sea, hacer la guerra (*dictadura rei gerendae*) o reprimir una rebelión interna (*dictadura seditionis sedandae*)” (Schmitt, 2003, pp. 33-34). El dictador<sup>14</sup> no era quien sustentaba el poder en la normalidad, sino los cónsules. Este solo se interponía en tiempos de emergencia y era un ciudadano prominente del imperio romano, además podía ser nombrado para hacer la guerra (hacerla, no declararla), estaba por encima de la ley y decidía sobre la vida y la muerte. Su poder no se encontraba limitado por la magistratura u órgano diverso. Sin embargo, el nombramiento sí se encontraba temporalmente limitado y en caso de desaparecer las causas que originaron la ins-

<sup>13</sup> *Dictadura* es un término el cual, como *tiranía*, *despotismo* y *autocracia*, deriva de la antigüedad clásica. Sin embargo, difiere de ellos en haber tenido originalmente y por siglos una connotación positiva. Dictador fue el nombre del cargo de un magistrado extraordinario romano, el cual fue instaurado alrededor de 500 a. C. y sobrevivió hasta finales del tercer siglo de nuestra era. Era nombrado por uno de los cónsules bajo circunstancias excepcionales, tal como conducir una guerra o la supresión de una revuelta, y porque de la situación excepcional él tenía poderes extraordinarios (traducción del autor).

<sup>14</sup> *Dictador*: magistrado extraordinario (Domingo, 1998, p. 415).

titución de la “dictadura”, el dictador debía renunciar al cargo. Es decir, cuando cesaba la emergencia desaparecía la figura. El tiempo máximo de duración de una emergencia era de seis meses.

El recurso al dictador lo decidía el Senado con un decreto; uno de los cónsules designaba al dictador (*dictio*) tras haber consultado los auspicios, dentro del territorio romano. Si los cónsules se negaban podían elegir dictador los tribunos de la plebe. Contra tales decisiones, la *intercessio* no tenía valor. [...] El dictador elegía al *magister equitum*, solicitaba la *lex curiata de imperio*<sup>15</sup> y asumía el cargo. Sus poderes eran similares a los reales, y estaba por encima de los cónsules, además de reunir en su persona sus poderes. Era acompañado por 24 fasces y, lo más significativo, por los segures, incluso dentro del pomerio; no estaba sujeto a *provocatio* ni a *intercessio*. Las órdenes del dictador, como las de los cónsules, tenían valor de *edicta* (Canfora, 2000, p. 470).

Por tanto, gozaba de *intercessio*<sup>16</sup> frente a todos los magistrados y no estaba sujeto a *provocatio*.<sup>17</sup> También le acompañaban fasces o líctores, que portaban descubiertas, aun en la ciudad, las *fasces* y la *segur* (haz de varaz que rodeaba un hacha). La figura del dictador romano, a decir de Mommsen, apareció con las primitivas instituciones de Roma, aunque con un significado distinto al que luego adquirió en la República. Sin embargo, ese mismo origen permitió que la dictadura pudiera ser ejercida por plebeyos.

El primer *dictador o magister equitum* —según José María Ribas y Martín Serrano— “fue nombrado en el 501 o en el 498 a. C. Se trata de un magistrado extraordinario, denominado inicial-

<sup>15</sup> *Lex curiata de imperio*: ley votada por las curias confiriendo el imperium al magistrado (Domingo, 1998, p. 420).

<sup>16</sup> *Intercessio*: en el ámbito del derecho público, derecho de veto por parte de un magistrado respecto a otro magistrado de igual grado o inferior en caso de *senatosconsultum*, *rogaciones* sometidas a los comicios y decretos de los magistrados. También los tribunos y la plebe, aun no siendo magistrados, tenían derecho de *intercessio* (Canfora, 2000, p. 473).

<sup>17</sup> *Provocatio*: apelación a los comicios por centurias. Según la *Lex Valeria de provocazione* del 300 a. C. en Roma y en radio de una milla del territorio romano, el ciudadano condenado a la pena capital podía recurrir a la asamblea popular, que habría de decidir con un nuevo proceso judicial. Los magistrados no podían infligir una pena corporal si el ciudadano había apelado al pueblo. No se podía recurrir a la *provocatio* contra las órdenes del dictador y las decisiones de las *quaestiones* (Canfora, 2000, p. 475).

mente *magister populi*, titular de un *imperium sùmmum* [...] El dictador solicita él mismo su *lex curiata de imperio*” (Ribas y Serrano, 2010, p. 17). También, el dictador tenía la obligación de designar de inmediato un comandante de caballería, carecía de autoridad para modificar la constitución, declarar la guerra, intervenir en los litigios civiles o imponer nuevas obligaciones fiscales a los ciudadanos romanos. Dentro de estos límites, en sus manos se concentraba el poder soberano del pueblo romano. Los cónsules se convertían en sus subordinados; el poder tribunicio de intercesión no regía en contra de sus actos, ni un ciudadano condenado en un juicio criminal podía invocar en su contra el derecho normal de apelación (Neumann, 1957, p. 219).

Por lo tanto, al término de su cargo, el dictador no incurría en responsabilidad alguna —a diferencia de los cónsules— y ninguna acción podía seguirse en su contra. No obstante, el manejo del tesoro público escapaba a su poder, ya que estaba reservado al senado (Morales, 2010, p. 33).

Si aceptamos lo antes señalado, el fundamento jurídico del estado de excepción<sup>18</sup> lo encontramos en la dictadura romana, para esto, Carl Schmitt, en su libro *La dictadura*, capítulo 1. “La dictadura comisarial y la teoría del Estado”, precisa que existen dos tipos de dictadura: la comisarial y la soberana. Por tanto, la dictadura romana era una dictadura comisarial y estaba íntimamente ligada con el estado de excepción:

Carl Schmitt distinguishes between classic dictatorship which he calls, quoting from Bodin, commissary (in the sense that the dictator executes his extraordinary task within the limits of the commission received), and the dictatorship of modern or revolutionary times, which he calls ‘sovereign’ and which ‘sees in all existing order a state of affairs to be entirely removed through its own action’ and therefore ‘does not usurp an exiting constitution

<sup>18</sup> Cabe la aclaración de que para los fines de este trabajo no existe distinción entre: estado de excepción, estado de sitio, estado de emergencia. Por consiguiente, en la totalidad de este trabajo usaré, sin distingo, la terminología mencionada.

but rather aims at a state of affairs in which it is possible to impose an authentic constitution' (Bobbio, 1989, p. 162).<sup>19</sup>

Fix-Zamudio, jurista mexicano, comparte la interpretación del pensador de Plettenberg:

En efecto, el destacado jurista alemán Carl Schmitt señaló que durante la República se estableció la dictadura comisarial, la que consistía en la designación por el cónsul a solicitud del Senado, de un funcionario durante un periodo de seis meses con atribuciones para hacer frente a la emergencia, pero en la práctica si la situación se normalizaba antes de concluir dicho plazo, el comisario debía dejar su cargo (Fix-Zamudio, 2004b, p. 802).

Por otro lado, la *dictadura soberana* consistía en establecer la situación normal que requiera la decisión soberana de imponer un nuevo orden político-jurídico. Respecto a este punto existe una controversia entre los estudiosos del pensamiento romano sobre si existió la dictadura soberana en Roma. Fix-Zamudio, por ejemplo, sustenta que la dictadura soberana sí se interpuso en Roma en la época de Sila<sup>20</sup> y César (la dictadura de Sila fue del 82-79 a. C.; la dictadura de César fue del 48-44 a. C., César fue asesinado el 15 de marzo del 44). Por el contrario, el politólogo mexicano Aguilar Rivera (2001) afirma que se interpuso una dictadura “soberana” en este periodo, pero ya en la decadencia de la República romana. También Andrew Lintott, experto en derecho romano, comparte el argumento de Aguilar Rivera:

<sup>19</sup> Carl Schmitt distingue entre dictadura clásica, la cual él llama, parafraseando a Bodino, ‘comisarial’ (en el sentido que el dictador ejecuta sus tareas extraordinarias con los límites de la comisión encomendada), y la dictadura moderna o del periodo revolucionario: ‘soberana’ y la cual ‘se ve en todo orden existente un estado de cosas para ser completamente removido a través de su propia acción’ y además ‘no usurpando una constitución existente, sino dirigirse hacia un estado de cosas en el cual es posible para imponer una constitución auténtica’ (traducción del autor).

<sup>20</sup> La filósofa Simone Weil hace alusión, en un texto intitulado *Reflexiones sobre la barbarie*, a la brutalidad en tiempos de Sila: “[...] Sila, al que se imploró en pleno senado que al menos declarara a quién quería hacer morir, dijo que no tenía todos los nombres presentes, pero que los publicaría, día tras día, a medida que le vinieran a la memoria” (Weil, 2007, p. 271).

The dictatorships, however, granted to Sulla and Caesar in the late Republic revived the institution in a stronger and more authoritarian form. In the first place the old restriction on the length of the office was abandoned: Sulla was made dictator without time-limit, according to Appian, even though in fact he surrendered his office after about a year, while Caesar, after renewing his dictatorship four times was in the end appointed *dictator perpetuo* (Lintott, 2004, p. 113).<sup>21</sup>

No obstante, para Aguilar Rivera hablar de dictadura “comisarial” y dictadura “soberana” sería una tautología en el pensamiento schmittiano. La dictadura romana solo se enmarcaría en los parámetros de la excepción. Para el romanista Xavier d’Ors “esta magistratura fue suprimida por una ley de Marco Antonio, después de la muerte de César” (D’Ors, 2001, p. 26). Por ello, reafirmo que dictadura y excepción en esta época son sinónimos. El jurista Franz Neumann arguye: “Parece más correcto clasificar la dictadura romana (anterior a Sila) no como una dictadura propiamente dicha, sino como una forma de gobierno en crisis” (Neumann, 1957, p. 218).

Pero con el paso del tiempo esta manera de ejercer la dictadura se fue desvirtuando. En el 363 a. C., todavía se encuentran indicios de dictadores designados solo para la solución de la crisis y con poderes restringidos. Progresivamente —dice Diego Valadés—

la institución fue cobrando nuevos perfiles, que representaban una disminución de las facultades originales. Por ejemplo, para hacer frente a Aníbal fueron nombrados los dictadores romanos: Quinto Fabio y Marco Minucio, de manera que la dictadura, creada para impedir la división del mando en tiempo de peligro, quedaba radicalmente transformada (Valadés, 1974, p. 14).

<sup>21</sup> La dictadura, sin embargo, concedió a Sila y a César en la tardía República revivir la institución en una forma fortísima y la más autoritaria. En primer lugar, la vieja restricción de la duración del cargo fue abandonada: Sila fue hecho dictador sin tiempo limitado, según Apiano, aunque en los hechos, él entregó su cargo después, cerca de un año; mientras César, que renovó su dictadura cuatro veces, fue al final nombrado *dictator perpetuo* (traducción del autor).

Por tanto, la excepción político-jurídica, con tintes negativos, encuentra su justificación a lo largo de la historia del derecho en el adagio “*necessitas non habet legem*”. Es decir, el estado de necesidad que amenaza la seguridad de la ley y el orden, por definición no puede tener un correlato legal.

Agamben encuentra en la dictadura romana la genealogía de “Der Ausnahmezustand” (estado de excepción), a través del *iustitium* romano. La lectura agambeniana rompe con los parámetros del análisis al insertar el concepto de *iustitium*. Este detalle fue pasado por alto por la mayoría de los pensadores del derecho romano, excepto por Theodor Mommsen:

The inner link between the state of exception and civil war comes fully to light in an institution of Roman law that can be considered as the true archetype or paradigm of the modern *Ausnahmezustand*: the *iustitium*. [...] The term *iustitium* means literally “to bring to a stop, to suspend the *ius*, the judicial order” [...] Therefore, the *iustitium* was not simply a suspension in the administration of justice, but an abeyance of the law as such. And if we want to grasp the nature and structure of the state of exception, I think that we first have to understand the paradoxical status of this juridical institution that consists solely in the production of a juridical vacuum, of a space entirely devoid of *ius* (Agamben, 2005, pp. 285-86).<sup>22</sup>

Agamben diserta de las interpretaciones antes mencionadas para darle una nueva dimensión al estado de excepción. El *iustitium* como *Ausnahmezustand* deja atrás la excepcionalidad como temporalidad. Rompe con la relación entre dictadura y excepción, para dar paso a esta como suspensión o interrupción del orden jurídico:

<sup>22</sup> El vínculo entre el estado de excepción y la guerra civil completamente se manifiesta en una institución del derecho romano que puede ser considerado como el verdadero arquetipo o paradigma del *Ausnahmezustand*: el *iustitium*. El término *iustitium* significa literalmente “interrumpir, suspender el derecho, el orden jurídico”. Ante todo, el *iustitium*, no fue simplemente una suspensión en la administración de justicia, sino una interrupción del derecho como tal. Yo creo que, primero, debemos entender el estatus paradójico de esta institución que consiste únicamente en la producción de un vacío jurídico, de un espacio totalmente desprovisto de derecho (traducción del autor).

vacío jurídico. Con ello el pensador italiano establece una distancia con Schmitt y su división dicotómica de la dictadura:

El Estado de excepción no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas —y, sobre todo, la distinción misma entre público y privado— son desactivadas. Falsas son, por tanto, todas las doctrinas que buscan anexar inmediatamente el estado de excepción al derecho; y son por ende falsas tanto la teoría de la necesidad como fuente jurídica originaria como la que ve en el estado de excepción el ejercicio de un derecho del estado a la propia defensa, o el restablecimiento de un originario Estado pleromático del derecho (los “plenos poderes”). Pero también son falaces aquellas doctrinas que, como la de Schmitt, buscan inscribir en forma mediata el estado de excepción en un contexto jurídico, fundándolo en la división entre normas de derecho y normas de realización del derecho, entre poder constituyente y poder constituido, entre norma y decisión. El estado de necesidad no es un “estado del derecho”, sin un espacio sin derecho (aun cuando no se trata de un estado de naturaleza, sino que se presenta como la anomia que resulta de la suspensión del derecho) (Agamben, 2004, p. 100).

Para el autor de *Homo Sacer* existe una brecha entre el estado de excepción y su relación con el derecho, porque este se encuentra más allá del propio derecho. Es cierto que Schmitt quiere encasillar al estado de excepción bajo el imperio del derecho; sabía de la anomia e irregularidad de este. La obra agambeniana es de aguda complejidad, por ello la abordaremos y desmenuzaremos a lo largo de este trabajo.

Por otro lado, existió entre los romanos el *senatusconsultum ultimum*,<sup>23</sup> en el cual el Senado le concedía a uno de los cónsules poderes extraordinarios. Es decir, no se reconocían poderes a un dictador, de la manera antes expuesta, sino a uno de los cónsules. Existe un caso, documentado, sobre la utilización del *senatusconsultum ultimum* en la sublevación de Lucio Sergio Ca-

<sup>23</sup> *Senatusconsultum ultimum*: senadoconsulta dictado en circunstancias de extrema necesidad para la seguridad del Estado (Domingo, 1998, p. 469).

tilina.<sup>24</sup> La conjuración del 63 a. C. por Catilina, ayudado por un grupo de jóvenes de la nobleza, para apoderarse del mando de Roma, fue duramente criticada por Marco Tulio Cicerón, en las llamadas “Catilnarias”. Cayo Salustio Crispo que fue testigo y conoció a ambos, 20 años después nos deja un legado invaluable, con su *Conjuración a Catilina* de dicha reyerta entre Catilina y Cicerón (Salustio, 1997, pp. 71-134). Al respecto, el historiador Werner Dahlheim, manifiesta:

Ante el informe de contratación de tropas realizada en Etruria por un tal Manlius, al parecer compinche de Catilina, el senado emitió el 21 de octubre (63 a. C.) un *senatusconsultum ultimum*. Utilizaba así una competencia suya, no indiscutida pero ampliamente reconocida, de otorgar a los órganos más altos del Estado poderes dictatoriales para la protección de la comunidad amenazada. El cónsul Cicerón, decidido desde hacía mucho tiempo a la acción, provocó con su primer discurso contra Catilina en el Senado el 8 de noviembre, que éste abandonara la ciudad y, consiguió tras fuerte debate en el senado el 5 de diciembre, la ejecución de los partidarios nobles de Catilina. En enero del 62 Catilina mismo cayó en lucha inútil contra las tropas de la república... (Dahlheim, 2000, p. 28).

En ese mismo discurso Cicerón pronunció las palabras *Quosquem tandem* (¿Hasta cuándo abusarás Catilina, de nuestra paciencia?) (Larousse, 2002, p. 353).

Por último, un dato relevante es que la separación entre judíos y el surgimiento del cristianismo se dio ante un estado de sitio en el año 70 de nuestra era, durante el periodo romano, en Jerusalén. Así lo sustentan varios pensadores, entre ellos la filósofa Ágnes Heller:

Se repitió la historia del arca de Noé. El arca nueva cogió dos de las religiones del pueblo de Israel: el judaísmo normativo y el cris-

<sup>24</sup> Catilina, procedente de un viejo linaje patricio, había adquirido riqueza y mala fama como esbirro de Sila; procónsul en África en el 67-66 a. C., en cuatro ocasiones había intentado en vano alcanzar por vía legal las altas magistraturas del Estado. Derrotado de nuevo en la campaña electoral del verano del 63, se decidió a la rebelión y se hizo defensor de los nobles endeudados, veteranos empobrecidos y sectores de la plebe urbana (Dahlheim, 2000, p. 28).

tianismo. Es muy probable que las dos religiones tuvieran orígenes en la escuela farisaica. Sin embargo, tal vez no sea simplemente una cuestión de importancia simbólica que en el año 70 de nuestra era, después de que las tropas romanas pusieron “sitio a Jerusalén”, dos grupos religiosos dejarán la ciudad asediada, es más, los dos con permiso imperial. Uno fue el grupo judío formado por los seguidores de Jesús, del cual pronto nacería el cristianismo, con los seguidores paganos de Jesús, pero sin los judíos procedentes de Judea; el otro fue el formado por Johanan ben Zakkai y sus discípulos, que salieron con el objetivo de fundar una escuela rabínica en la ciudad de Javne. Ninguno de los dos defendía Jerusalén, ninguno se sacrificaría por la defensa heroica de Masada. *Porque sólo los sobrevivientes podrían ser testigos* (Heller, 2007, p. 22).

Los propios orígenes del cristianismo están marcados por un estado de crisis. Tanto la historia como las ideas, las religiones y la normatividad están marcadas por el caos, el desorden y la emergencia.

No podemos negar la brillantez de los romanos al pensar los estados de excepción, esta ha sido reconocida por los más altos pensadores de la ciencia política, uno de ellos fue Clinton L. Rossiter en su estudio clásico comparativo sobre la administración de las crisis en la República de Weimar, Francia y los Estados Unidos: *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in Modern Democracies*, en el cual argumenta:

The splendid political genius of the Roman people grasped and solved the difficult problem of emergency powers in a manner quite unparalleled in all history, indeed so uniquely and boldly that a study of modern crisis government could find no more propitious a starting point than a brief survey of the celebrated Roman dictatorship (Rossiter en Gross, 2006, p. 18).<sup>25</sup>

La recomendación de Rossiter es iluminadora. A pesar de que el derecho romano sigue estando presente en las cátedras

<sup>25</sup> El espléndido genio de la política romana fue manipular y resolver el problema de los poderes de emergencia de una manera completamente impar en toda la historia, efectivamente tan único y audaz que un estudio de la crisis del gobierno moderno pudiera encontrar un punto de comienzo no más propicio que un breve reconocimiento de la celebrada dictadura romana (traducción del autor).

universitarias, principalmente en las facultades de derecho, algunas de sus grandes aportaciones han sido relegadas por nuevas legislaciones, tal es el caso de la dictadura romana, ¿no acaso, la figura del “dictador” romano sería una solución viable ante las crisis estatales y los gobiernos despóticos actuales?

## Antígona revolucionaria

*La angustia es, en realidad, reflexión, y en esto difiere esencialmente del sufrimiento. La angustia es el órgano por el cual el sujeto se apropia y asimila el sufrimiento. La angustia es la energía del movimiento por el cual el sufrimiento penetra en el corazón: pero este movimiento no es tan rápido como el de la flecha; es sucesivo, no se lleva a cabo de un solo golpe, sino que se detiene constantemente.*

*Antígona*, Sören Kierkegaard

*Ella se inclina sobre él como el cielo sobre la tierra, volviendo a formar así en su integridad el universo de Antígona: un oscuro instinto de posesión la inclina hacia ese culpable que nadie va a disputarle. Aquel muerto es la urna vacía donde echar, de una sola vez, todo el vino de un gran amor. Sus delgados brazos levantan trabajosamente el cuerpo que le disputan los buitres: lleva a su crucificado como quien lleva una cruz.*

*Antígona o la elección*, Marguerite Yourcenar

*Nada tiene de vergonzoso honrar a los hermanos.*

Antígona

No es nuevo atisbar en la teoría del Estado la relevancia y la lucidez que suscita la tragedia *Antígona*, de Sófocles.<sup>26</sup> Antígona aparece

<sup>26</sup> Sófocles nació en Colono en el 497 o 496 a. C. y murió noventa años después, o sea, en el 406. Se sustenta que Sófocles pudo llegar a escribir alrededor de cien tragedias a lo largo de su vida, pero solo sobrevivieron siete. Las siete grandes tragedias son: *Edipo rey*, *Edipo en Colono*, *Antígona*, *Filoctetes*, *Áyax*, *Electra* y *Las traquinianas*, llamada así porque la acción sucede en Traquina, ciudad de Tesalia (Villena, 2008, p. 53).

por primera vez en *Los Siete de Tebas* (467 a. C.), de Esquilo, donde lamenta con Ismene la muerte de sus hermanos. En *Edipo rey*, de Sófocles, Antígona e Ismene, todavía muy jóvenes, salen a escena al final de la obra (aunque son personajes mudos) acompañando a su decrepito padre que se ha sacado los ojos. Al final de *Las fenicias*, de Eurípides, Antígona conduce a su padre al exilio. En *Edipo de Colono*, de Sófocles, Antígona que lleva varios años cuidando de su padre poscrito, peregrino, desterrado y ciego, llega a Atenas donde, por fin, Edipo dejará de sufrir al reunirse con los dioses (March, 2002, pp. 42 y ss.). Sin embargo, el lugar preponderante lo tomará en su propia tragedia, *Antígona*.

El filósofo George Steiner sustenta:

Entre alrededor de 1709 y 1905 poetas, filósofos e intelectuales europeos sustentaban la difundida opinión de que *Antígona* de Sófocles, era no sólo la más excelente de las tragedias griegas sino una obra de arte más cercana a la perfección que cualquier otra producida por el espíritu humano (Steiner, 2013, p. 17).

Pensadores como Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Lacan, Zambrano,<sup>27</sup> se han preocupado por vislumbrar y transpolar a su pensamiento esta tragedia.<sup>28</sup> Resulta impresionante cómo un texto del 400 a. C. puede ser tan diáfano para entender nuestra problemática sobre el ejercicio del poder.

<sup>27</sup> Hegel aborda la cuestión de Antígona en tres discusiones y no siempre mantiene una discusión consistente del significado de la obra: en *La Fenomenología del Espíritu*, en el capítulo 2 de este texto; en la *Filosofía del derecho*; y dispersa en varios lugares de la *Estética*. Para un estudio introductorio a Antígona en la fenomenología hegeliana, véase Díaz (2005). En relación con los demás pensadores, véanse Kierkegaard (1942), Hölderlin (1945), Heidegger (2005a; 1999), Lacan (2008), particularmente, el apartado XIX, intitulado: “El brillo de Antígona”; y Zambrano (1989).

<sup>28</sup> Estas son algunas lecturas interpretativas sobre la tragedia sofocleana *Antígona* que influenciaron este apartado: Steiner (2013), Castoriadis (2001), Ronney (2000), principalmente el capítulo I, titulado: “Clandestine Antigones and pre-post-colonial”, Butler (2001), Nussbaum (1995), Parra y Tabakian (1998), Staurakakis (2007), Žižek, Slavoj (2002) y Constante (2006).

La tragedia sofocleana, *Antígona*,<sup>29</sup> ha sido considerada como una de las más significativas e importantes obras dramáticas,<sup>30</sup> porque en ella se condensa la discusión perenne del poder y el derecho. Esta tragedia —en la mayoría de las interpretaciones— representa la lucha entre la ley divina y la ley humana, lo privado y lo público, la política y el conflicto, que en sí son conceptos que implican la antípoda. Es decir, no puede mediar entre ambos ningún conocimiento objetivo para definir los fines que debe perseguir la sociedad. Por lo tanto, siempre existirá un conflicto trágico. Tal vez por ello Sófocles las llamó tragedias. Pero antes de seguir, ¿qué se entiende por tragedia? Arnoldo Siperman arguye:

La tragedia definida como el espacio propio de los conflictos no negociables, irreductibles e inevitables, cuyo tratamiento se articula con la insoportabilidad de su presencia cotidiana, que impone vivirlas en su escenificación. En ella asistimos a la realización por parte de personas buenas, de actos reprobables, bajo la coerción indirecta de fuerzas, míticamente asociadas con las posiciones de los dioses, cuya oposición anuncia la imposibilidad de la satisfacción simultánea de dos exigencias éticas válidas (Siperman, 2000, p. 28).

La tragedia da cuenta de hechos extraordinarios, de situaciones extremas y de circunstancias límite. Por tal razón, la cuestión del derecho y la justicia puede ser pensada de manera trágica

<sup>29</sup> En la tragedia —según Alberto Constante— Áte “parece representar cierto estado de locura, es un tipo de respuesta del ser poseído por la divinidad; cuando el término se refiere a lo familiar, podría traducirse como maldición. Áte, en Hesíodo, es la Hija de Éride, la Discordia; en Homero, es la primogénita de Zeus, una diosa que responde a la personificación del error” (Constante, 2006, p. 25). Para Judith Butler: “La preposición *anti* significa a la vez “en oposición a” y “en compensación de”; *goná* pertenece a una línea de derivados de *genos* (familia, linaje, descendencia) y significa simultáneamente descendencia, generación, matriz, semilla, nacimiento” (2001, p. 40).

<sup>30</sup> *Antígona* fue presentada, por primera vez, en 442 a. de C. en el Teatro Dioniso. Se presentó durante las Grandes Dionisiacas. Fiestas en honor al dios Dioniso que tenía lugar en Atenas una vez al año (Grillo, 2000, p. 83). Los atenienses quedaron tan entusiasmados en la primera representación que ofrecieron al autor el gobierno de Samos; fue representada esta tragedia en Atenas treinta y dos veces sin interrupción. Después de no presentarse por cientos de años, es puesta en escena en Italia en la época renacentista, en 1533.

porque revela un conflicto insoluble. Al respecto, Enrique Serrano Gómez define lo trágico de la siguiente manera:

El adjetivo *trágico*, utilizado para calificar este tipo de conflicto, implica dos cosas: 1) No se trata de una lucha entre buenos y malos, es decir, entre los que se ajustan a las normas morales correctas y aquellos que las transgreden, o bien entre aquellos que poseen una verdad y los que carecen de ella. Se trata de un conflicto donde cada uno de los bandos esgrime sus propias razones y se sustenta en su peculiar escala de valores. 2) El politeísmo de los valores indica que no existe una solución correcta o única del conflicto, ya que la definición de los fines colectivos no depende de un conocimiento, sino de una negociación entre los distintos grupos que componen la sociedad, cuyo resultado depende del poder que posea cada uno de ellos (Serrano, 2002, p. 29).

La acción inherente a lo trágico es asumir el carácter conflictivo como irresoluble; la tragedia “suspende” fronteras, patentizando que no puede existir una sola ley para dar cuenta de lo que acontece. Es más, como aduce, Pierandrea Amato: “La tragédie est le champ de bataille où croît la tension entre la *zoé* et *bios* parce qu’elle met en scène l’authentique tourment de la *polis*: le conflit des justices” (Amato, 2008, p. 10).<sup>31</sup> En palabras de Franco Rella lo trágico:

Es tal vez la forma más alta de pensamiento que haya sido expresada por el hombre. Allí las contradicciones se enfrentan sin resolverse jamás, y todo es constantemente puesto en cuestión. Las fronteras entre la ciudad y lo que es externo y extraño a la ciudad, entre lo masculino y lo femenino, entre lo humano y lo divino, devienen confines fluidos, fronteras deshilachadas y porosas, que permiten o, directamente obligan, a tránsitos que en otras formas de pensamiento no son ni siquiera pensables (Rella en Cragno-  
lioni, 2009, p. 479).

<sup>31</sup> La tragedia es el campo de batalla donde crece la tensión entre la *zoé* y *bios* porque pone en escena la auténtica angustia de la *polis*: el conflicto de la justicia (traducción del autor).

Las tragedias clásicas escenificaban situaciones sin salida. Dado lo anterior, diremos que la tragedia de *Antígona* es prueba fehaciente de lo trágico, bajo el entendido de insolubilidad. Pero indagemos más sobre ella. La tragedia se desarrolla con la disputa entre Creonte, nuevo rey de Tebas, y Antígona, hija de Edipo<sup>32</sup> y Yocasta, y hermana de los dos guerreros, Eteocles y Polinices. Por tanto, sabemos que el matrimonio entre Edipo y Yocasta produjo cuatro hijos, Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene, quienes fueron perseguidos por el destino fatal. Adrasto, rey de Argos, dejó que Polinices se refugiase en Argos, y permitió que se casara con su hija Argia. Al poco tiempo, Polinices, le ruega a Adrasto que le ayude a recuperar su reino. El rey acepta. Su ejército estaba formado por siete compañías que debían atacar las siete puertas de Tebas.

Edipo fue expulsado de Tebas y maldijo a sus dos hijos, Polinices y Eteocles, por haberle faltado al respeto. Ambos hermanos reclamaban su derecho sobre el trono de Tebas, que finalmente acuerdan dividirse en periodos anuales. Sin embargo, cuando llega el momento de que Eteocles ceda el trono a su hermano, se niega a hacerlo. Polinices, que había sido desterrado de Tebas, logró llegar hasta Argos y se casó con Argia, hija del rey Adrasto. El monarca quería que su yerno ocupara el trono de Tebas, con lo que atacó la ciudad a la cabeza de un ejército compuesto por siete líderes (Hansen, 2011, p. 243).

Entonces, después del destierro de Edipo, sus hijos luchan por el poder en “La Guerra de los Siete Jefes”; uno, Eteocles, de-

<sup>32</sup> Según la leyenda, Edipo fue rey de Tebas, hijo de Layo y Yocasta. Tras dar muerte a la Esfinge, monstruo, que asolaba su país, Edipo mató a Layo y se unió maritalmente a Yocasta, pero al descubrir el parentesco que había entre ellos se sacó los ojos y pasó el resto de su vida pidiendo limosna. Sin saberlo, Edipo, se casó con su madre, mató a su padre y era al mismo tiempo el padre y el hermano de sus propios hijos. De esta tragedia Sigmund Freud elaboró una teoría conocida como “el complejo de Edipo”.

fiende Tebas;<sup>33</sup> el otro, Polinices, se casa con una extranjera, se alía con los de fuera (argivos) y emprende la reconquista del trono que considera usurpado. En la guerra se enfrentan los dos y ambos perecen (Esquilo, 2002, pp. 37-80). Creonte, hermano de Yocasta, ha asumido el mando supremo del Estado y manda enterrar con honores el cuerpo de Eteocles y prohíbe el entierro de Polinices. Recordemos que dejar un cadáver insepulto en la cultura griega era un acto de deshonor para el cuerpo y la familia, lo cual implica transgredir la Ley Divina, por ende, las creencias religiosas. Antígona desobedece las órdenes de Creonte y entierra a su hermano. Ella no niega que Polinices haya puesto en peligro el bienestar de la ciudad. Eso no tiene ninguna importancia. A la hora de cumplir con el deber sagrado de dar sepultura a un humano, es soslayable dicha conducta. El rey de Tebas, ante tal violación, la envía a una cueva en absoluta soledad y se le condena a muerte, a ser enterrada viva en la tumba de sus ascendientes, los labdácidas, para que muera de inanición. En efecto, Antígona se cuelga y, junto con ella, muere por su propia mano Hemón, su prometido, hijo del propio Creonte. La escena produce tal impacto en Eurícide, la madre de Hemón y esposa de Creonte, quien también se suicida. Aunque Creonte se arrepiente con posterioridad, cuando el Coro de ancianos le recuerda que Tiresias, el adivino ciego, no ha profesado todavía una profecía falsa. Creonte corre a liberar a Antígona, deteniéndose de paso para enterrar a Polinices. Cuando llega a la tumba es demasiado tarde, la tragedia está consumada.

<sup>33</sup> No es nuevo advertir que la tragedia Antígona tiene varias ambigüedades de tiempo y espacio. Una de ellas es que, supuestamente, la batalla entre argivos y tebanos se desarrolló muy cerca de la ciudad de Tebas, puesto que fue un asedio a sus murallas. La ciudad de Tebas —aclara Carmen Chuaqui— “está construida sobre una colina en una fértil llanura de Beocia; en su flanco este corre paralelo a las murallas el río Strophía, en tanto que al costado oeste fluye el río Dirce. Entre éste y la cadena montañosa del Citerón se extiende una llanura de 16 kilómetros; si Cadmo, Antígona y el guardia la atravesaron de ida y vuelta en dos ocasiones, quiere decir que cada uno de ellos recorrió 64 kilómetros [...] y no sólo eso, sino que lo habría hecho ¡en un solo día! Ante ello únicamente resta concluir que el tiempo y el espacio exterior de este tipo de narraciones no son ‘reales’, sino absolutamente imaginarias” (2009, p. 104).

Aparentemente el problema se suscita entre la ley divina y la ley humana o entre lo privado y lo público. Creonte, ante la deslealtad patriótica de Polinices, prohíbe su entierro. Antígona obedece la ley divina de que un cadáver debe ser enterrado. La pieza no tiene un final feliz, sino uno doloroso en el que la muerte suicida desempeña el papel fundamental.

Pero siendo esto así, hay una diferencia manifiesta entre Antígona y Creonte por lo que se refiere a la forma como en torno a ambos se va tejiendo su destino. Los dos actúan con lucidez en el sentido de saber con precisión lo que quieren, pero mientras Antígona conoce claramente la consecuencia inevitable de su acción, Creonte está ciego por completo respecto al desenlace de la suya propia. Hay lugar en ambos casos para el desvelamiento de su destino; en Antígona, por la forma concreta como se va a ir configurando la decisión tomada; en Creonte mismo, porque pese a la seguridad con que se presenta, se presiente que le guía la ceguera en algo esencial (Álvarez, 2012, p. 15).

Antígona es consciente que, una vez muerta, tiene el poder de desencadenar la cascada de desgracias que Creonte, su adversario, recogerá una a una. Si la desgracia se debe a la estupidez de Creonte, es porque tal vez ha sabido descubrirla en el otro. Es cierto, nadie salió ganando, Antígona tiene a su muerto (Polinices), Creonte tiene a sus muertos (Hemón y Eurícide). Sin embargo, Antígona no permite que Creonte le quite su última decisión, irse al mundo de los muertos por ella misma, donde nadie es culpable y, Creonte, al contrario, tiene que vivir su vía crucis.

Se han hecho varias lecturas de Antígona. Este trabajo se centrará en la interpretación política, filosófica y psicoanalítica.

Los pensadores que analizaremos le dan prioridad a la decisión de Antígona. Es claro que Creonte representa al Estado e impone una orden como soberano. Antígona, al violar la decisión del soberano, deja de ser ciudadana, para convertirse en un ente fuera del estado de derecho al revelarse ante este. Por el contrario, su hermana Ismene prefiere obedecer el mandato de las leyes:

Antígona.—Sabiendo ya cómo piensas, no puedo animarte a ello y si te decidieras todavía a actuar en este asunto, sábetete que esta tu supuesta intervención a mi lado no produciría, al menos en mí, satisfacción alguna. Al contrario, continúa actuando como tienes decidido, que él no se quedará sin que yo lo entierre. Es un honor para mí morir cumpliendo este deber. Querida por él, en su compañía yaceré, en compañía de quien yo quiero, tras haber preparado santas acciones, porque es más largo el tiempo durante el que debo agradar a los de abajo que el tiempo durante el que debo agradar a los de aquí arriba, pues allí yaceré por siempre. Pero tú, si es tu gusto, continúa despreciando lo que los dioses aprecian.

Ismene. —Yo no hago desprecio de eso, solo que nací incapaz de actuar y oponer resistencia a nuestros conciudadanos (Sófocles, 2008, p. 528).

El avasallamiento de Ismene obedece a la impotencia de revelarse ante las leyes, no por credibilidad en ellas. El ciudadano actual se comporta de la misma manera que Ismene: obedece y rinde pleitesía a las leyes por impotencia ante estas. Cuando se enfrenta directamente con una decisión que manifieste su libertad ante una injusticia sucumbe ante la fuerza del Estado. Por otro lado, surge aquí una pregunta: ¿en la actualidad, cuál es el actuar del ciudadano, común y corriente, cuando tiene conocimiento de un hecho paradójico como el de Antígona e Ismene? El ciudadano, como en una obra de teatro, se convierte en espectador, mirando e interpretando la lucha por el poder entre el soberano y el súbdito; pero, en su calidad de espectador, demuestra su incapacidad y sumisión a tener fuerza de decisión, esta falta lo condena solo a interpretar, sentenciar, decir, eructar; pero no a interferir en el desarrollo del espectáculo por su impotencia ante el poder, es decir, actúa como un paria. Simplemente como un coro que repite diálogos colectivos que dan cuenta de la trama; pero que no influyen directamente en la tragedia. José Nun, en su ensayo *La rebelión del coro*, lo sintetiza así:

En la tragedia griega el centro del escenario lo ocupan casi siempre los héroes, únicos que se hallaban en contacto directo con los dio-

ses. La vida cotidiana tenía reservado, en cambio un espacio subalterno y sin rostro: el del coro. Lo formaban, las mujeres, los niños, los esclavos, los viejos, los mendigos, los inválidos, en una palabra, todos los que se quedaban en la ciudad cuando los demás partían en busca de la aventura, del poder y la gloria (Nun, 1989, p. 11).

Este argumento obliga a preguntarnos ante las democracias actuales: ¿el pueblo es solo un espectador donde se le pregunta a diario su opinión sobre las decisiones de Estado, pero sin tener fuerza de derecho para influir en ellas, más allá de una casilla electoral, mesas redondas y la encuestitis de los medios de comunicación? Por esta razón, no podemos quedarnos con esa lectura de lucha entre ley divina y ley humana que, bajo estos parámetros, se convierte en superficial. Hay una lectura más de fondo que nos permite atisbar otros elementos, como lo apunta Cornelius Castoriadis:

El tema no es la lucha de Antígona, víctima inocente, en contra del tirano Creonte, ni la contradicción entre moral y razón de Estado, ni la oposición del individuo al Estado (interpretaciones modernas), ni el conflicto de la familia con la Ley y la política (versión hegeliana). El tema de la tragedia es, más allá de todo eso, la *hybris*, el acto cometido *tolmás chárin*. Evidentemente, Antígona y Creonte representan dos autoridades en conflicto. Pero sin embargo, estas autoridades —*nómous chthonós y theôn énorkon dikan*— no están consideradas por el poeta como totalmente incomparables, ya que el hombre puede llegar a ser *hypsípolis* tejiéndolas conjuntamente (*pareíron*). Tanto Antígona como Creonte son incapaces de tejerlas juntas; cada uno de ellos, por haberse dedicado a la defensa ciega y absoluta de uno de los dos principios, pasa a ser *hybristés y ápolis*. Creonte en su decisión se convierte en *hybristés* y Antígona en *ápolis* (Castoriadis, 2001, p. 26).

Para Castoriadis los dos —Creonte y Antígona— sobrepasan los límites e impiden que corran concomitantes la *hybristés* y la *ápolis* para generar una especie de eclecticismo en la *hypsípolis*. Si entendemos por *hybristés* el exceso de poder o aquel que tiene el poder de decidir; por *ápolis*, aquella insolencia o arrogancia del que desafía al poder; y, por *hypsípolis*, aquel que es grande en la

ciudad, pero ante todo grande como miembro de la *polis*, de la comunidad política; podríamos decir que Creonte transita entre los dos estadios: *hybristés* y *ápolis* y Antígona entre *ápolis* y *hybristés*; pero ambos nunca se encuentran en el “entre” o en el “y” donde confluyen los dos estadios. Es decir, siempre están en lo uno o en lo otro. Habría que aclarar que cuando ellos navegan entre estos dos estadios, lo hacen bajo una dialéctica diferente.

Creonte primero es *hybristés*, al ser el soberano y el que tiene el poder de decidir, para luego convertirse en *ápolis*, pero no como exiliado, sino como saliendo de la comunidad; es decir, fuera del Estado y de todo ordenamiento jurídico positivo para interponer su decisión. Antígona, en cambio, es *ápolis*, por no respetar la decisión de Creonte que sale del Estado, de las leyes, violando el mandato del soberano al enterrar a su hermano. Ambos violan sus límites. Lo relevante aquí sería saber cómo unir estas dos fuerzas. Por un lado, que Antígona tenga fuerza de decisión, sin transgredir el poder de las leyes, y Creonte pueda respetar la fuerza de decisión de Antígona, sin ser exiliada de la comunidad, es decir, como portadora de fuerza de derecho. Y es que paradójicamente, arguye Massimo Cacciari, el derecho positivo y el derecho a la resistencia se nutren a la par el uno al otro, y, con ello, se anuncia su tragedia:

El punto de vista de Creonte es coherente con el del derecho positivo, y por ello no tiene sentido valorarlo sobre la base de principios naturalistas. Pero inevitablemente la afirmación de tal derecho comporta la *resistencia* frente a él de quien no puede reducir el mal a lo prohibido-sancionable. Tal resistencia es tan inmanente al derecho positivo que en muchas Constituciones modernas será expresamente reconocida. De este modo podríamos decir que Creonte no ve para nada en Antígona un bárbaro, sino el enemigo de la polis, el alter de su orden, y es su destino enfrentarlo. El derecho positivo debe vencer a lo que se resiste, y, sin embargo, no es concebible sin tal resistencia (Cacciari, 1999, p. 49).

Este metaderecho a la resistencia de Antígona de revelarse en contra de la decisión de Creonte no es solamente la legítimi-

dad de obedecer a los dioses antes que a las leyes de los hombres, sino la conciencia de esta ley fundamental de la naturaleza de la búsqueda de la justicia por propia mano que John Locke, con posterioridad, inaugurará como fundamento de la prioridad de los derechos subjetivos sobre los deberes (Salazar, 2010, pp. 63-81).

Los atisbos de Castoriadis y Cacciari nos centran en la problemática. Parece ser que la solución teórica está en el deambular entre *ápolis* e *hybristés* y así permanecer en el despotismo del poder dentro de un Estado consolidado. No obstante, la pesquisa se agrava al tratar de saber cómo pueden tener decisión soberana ambos, Antígona y Creonte. Esta decisión es una decisión forzada, no depende de la voluntad ni de Antígona ni de Creonte. Recordemos que Antígona pertenece a la *zoé* y al *oikos* (casa), como ya hemos apuntado, al ser mujer, estaba condenada a la vida privada en el pensamiento griego, no tiene ninguna repercusión en la vida pública; entre las atribuciones del *oikos*, estaba la procreación, el cuidado de la casa, el enterrar a sus muertos. Creonte, como protector de la *polis*, de la vida pública y de *bíos*, fuerza a Antígona a tomar la decisión de salir del *oikos* y sublevarse a la decisión de Creonte, haciendo uso de su derecho de resistencia. Sin embargo, también Creonte es forzado en su decisión, se inmiscuye en las cuestiones privadas que estaban separadas de la vida pública, con el único afán de proteger el orden y la estabilidad de la *polis*. Ambos, por consiguiente, son víctimas de una decisión inexorablemente trágica.

Pero ¿qué podemos entender por decisión? Para dar luz a esta pregunta se vuelve fundamental recurrir a Heidegger y su concepto *Ent-scheidung*<sup>34</sup> (de-cisión), que precisamente lo aterriza en la tragedia sofocleana:

Lo que aquí se nombra como *Ent-cheidung*, decisión, no tiene nada en común con aquello que se entiende como el mero elegir sino que dice el apartarse uno del otro que escinde y en este

<sup>34</sup> Este concepto es importante porque ayuda a entender el decisionismo político de Carl Schmitt.

escindir deja entrar en juego la *Er-eignung* (apropiación) de lo abierto (lo separado uno de otro) como lo que Heidegger llama *Lichtung* para lo que se oculta y lo aún no-decيدido, la pertenencia del hombre al ser como fundador de su verdad (Parra y Tabakian, 1998, pp. 340-341).

Pensada de este modo, la de-cisión nunca puede entenderse como algo perteneciente al orden de la voluntad. Lo voluntarioso, en Heidegger, tiene que ver con el concepto de sistema, se fundamenta y se despliega en el ser del ente, siendo el sistema el estado representado del ente, de la objetividad del objeto que es de aclaración esencial en la determinación de lo trascendental de Kant. Para Lacan, el nivel de Creonte es el discurso kantiano de la *Crítica de la razón práctica*, estamos en el mundo nouménico. En cambio, Antígona, heroína-héroe de esta tragedia, pone en juego en su decir la de-cisión, el mundo inmanente o fenoménico. Por lo tanto, Creonte pertenece a esta decisión-sistema que busca que el Estado se convierta en un ente trascendental, fuera de toda *anomia* (sin ley), donde su voluntad ya está determinada apriorísticamente. Y Antígona toma su decisión dentro del *nomos* (ley), anunciando que también puede decidir la *anomia* (sin ley), pero decidiendo en la más absoluta inmanencia. En referencia al término *Nichtung* (nadedad), habría que anunciar un concepto heideggeriano concomitante a este, la *Lichtung* (lucedad). La posibilidad de la *Lichtung* solo se vislumbra por medio de la *Nichtung*. Es decir, solo la *Nichtung* se convierte en *aletheia* (desocultamiento), a través de la *Lichtung*. Entonces la *polis* sería, también, desocultamiento. La *aletheia* (desocultamiento) no la representa el sistema, el cual encabeza Creonte, sino Antígona. Tal vez la siguiente cita de Slavoj Žižek aclare el panorama:

la “decisión” de Heidegger, en el preciso sentido de resolución anticipatorio (Ent-Schlossenheit: resolución, firmeza), tiene el estatuto de la *elección forzada*. La decisión heideggeriana como repetición no es una “elección libre” en el sentido habitual de la frase. (Esta idea de elegir libremente entre posibilidades alternativas es totalmente ajena a Heidegger; él la descarta como perteneciente

al individualismo liberal americanizado y superficial). Fundamentalmente es la elección de “asumir libremente” el propio destino impuesto. Esta paradoja, necesaria para evitar la concepción liberal vulgar de la libertad de elección, señala el problema teológico de la *predestinación* y la *gracia*: una verdadera decisión/elección (no una elección entre una serie de objetos que dejan intacta mi imposición subjetiva, sino la elección fundamental por medio de la cual yo “me elijo a mí mismo”) presupone que asumo una actitud pasiva de “dejarme elegir”: en síntesis, *la elección libre y la gracia son estrictamente equivalentes*; como dice Deleuze, solo elegimos realmente cuando somos *elegidos*: “No elige bien, no elige efectivamente más que aquel que es efectivamente elegido” (Žižek, 2001a, p. 26).

Antígona asume su propio destino impuesto rompiendo con la serie de recursos que le impone el Estado, “decide” entrar en una zona de indeterminación, de excepción. En la terminología heideggeriana equivale a “el ser para la muerte”.

El ser para la muerte vuelve posible la posibilidad y la vuelve libre como tal [...] La decisión en Heidegger, tiene en este sentido, el de volver constante la apertura de la existencia a la posibilidad de la propia muerte: la decisión [Heidegger] “ofrece a la muerte hacerse dueña de la existencia del *Da-sein* “Ser-ahí”, y de este modo la sustrae a la dispersión, la constituye como una estable totalidad. Pero en cuanto ser total, la existencia se revela enteramente atravesada por la nulidad. No en el sentido de una falta o de una privación: al contrario, justamente en su poder ser un todo se manifiesta su nulidad, la nada que la atraviesa, como una negatividad constitutiva de todo su ser (Fusillo, 2008, pp. 200-201).

Por ello, Antígona se da muerte por su propia mano, antes que permitirle a Creonte encerrarla en la tumba de sus descendientes y dejarla morir de inanición. Reconoce que la existencia está atravesada por la nada y su decisión radica en hacer ostensible el vacío del poder y, por consiguiente, del soberano. Taxativamente, Antígona sería aquella revolucionaria que rompe con esta dialéctica.

Los psicoanalistas consideran que “el síntoma que te enferma contiene él mismo la propia cura”. Aquella sentencia de Richard Wagner, en boca de Parsifal, es iluminadora: “Die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug” (Wagner, 1938, p. 461).<sup>35</sup> Es inevitable y, tal vez, hasta certero relacionar esta máxima y, es más, detectar sus orígenes en el texto *Epístola a los Romanos*, dedicado a la relación entre ley y pecado: “la ley es aquello que a un tiempo produce el pecado y su cura, que, al oponérsele, lo refuerza” (7.7-25). Es decir, venimos a conocer la ley por el pecado. La ley como síntoma de pecado o de enfermedad, pero también como cura.

Lacan afirmaba que el inventor del síntoma fue Marx: “Rendí homenaje a Marx como inventor del síntoma. Sin embargo, este Marx es el restaurador del orden, por el solo hecho de que reinsufló en el proletariado la dimensión/dicha-mansión (dit-mansión) del sentido. Bastó con que el proletariado lo llama así” (Lacan en Fridman, 1997, p. 128). En Marx existen dos aspectos aparentemente contradictorios: inventor del síntoma y restaurador del orden. Fridman aclara que no son contradictorios:

El síntoma es ese punto de inflexión entre el vacío de la estructura y la posibilidad de sentido. Es el punto de entrelazamiento de lo simbólico y lo real. [...] Karl Marx fue el primero en sostener que la razón social se apoya en un equívoco que es la estructura... Todo lo que conocemos como vínculo social se sostiene en una contradicción absoluta (Fridman, 1997, pp. 130-31).

Slavoj Žižek lo aclara: el “síntoma” es, “hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género” (1994, p. 47). Por lo tanto, se detecta que en el Universalismo existe una brecha o fisura, un desequilibrio que desmiente la Universalidad de los derechos y deberes. Es decir, los síntomas configuran de

<sup>35</sup> Solo puede sanar la herida la misma lanza que la produjo (traducción del autor). En sí, las palabras exactas en *Parsifal* son: “wie die Wunde er schliesse, die mit ihm du schlugest...”

este modo verdaderas prótesis auxiliares que sostienen al sujeto. Más adelante, en el mismo texto, *El sublime objeto de la ideología*, Žižek aclara:

Lo que no hay que olvidar aquí es el estatus ontológico radical del síntoma: síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto. En otras palabras, síntoma es el modo en que nosotros —los sujetos— “evitamos la locura”, el modo en que “escogemos” algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, la destrucción del universo simbólico) por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significante, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el mundo (2001b, pp. 110-11).

En el artículo “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, Žižek habla sobre la relación entre “síntoma” y “excepción”:

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico —por ejemplo, libertad, igualdad— es “falso” en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo “libremente”, el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital (2003, p. 339).

Pero, ¿cómo funciona este “síntoma” en la política y específicamente en Antígona? ¿Por qué decimos que Antígona es una revolucionaria?

Si tomamos como “síntoma” la fuerza de derecho del soberano, que en este caso la posee Creonte, y en Antígona esta fuerza

se convierte en mandato que le impide enterrar a su hermano. Por consiguiente, reconoce que este Universal, que representa Creonte, le impide obedecer a su mandato particular de darle sepultura al cuerpo del hermano. Esta prohibición se convierte en el “síntoma” de su frustración. Al respecto, Antígona decide desobedecer al soberano y con ello rompe el Universal y la cadena de significantes del orden positivo. La cura a este “síntoma” es el propio síntoma. Es decir, se sitúa afuera del ordenamiento jurídico, demostrando que lo que posibilita lo Universal es la particularidad. Žižek, lo explica:

el universal sólo se puede constituir cuando un particular se sustrae de la serie de lo que engloba lo universal, con lo cual se genera la brecha irreductible entre lo universal y lo particular [...]. Lo interesante no es tanto que el universal sea en realidad un particular sublimado; lo verdaderamente relevante es la manera en que se produce el proceso de constitución del universal. Se trata de que un particular se sale de la cadena de significantes y se pone como denominador común. Se incluye afuera. De esta manera no sólo se produce un lugar vacío, un lugar de inscripción, sino que también se genera la necesidad de que un particular llene ese lugar vacío, presentándose como la excepción constitutiva (Žižek, 1994, p. 47).

Antígona demuestra que el poder del soberano es un lugar vacío que puede ser llenado con un particular. El poder surge de la “Nada”, su origen compete a la fundación mística de la autoridad. Por lo tanto, Antígona-personaje posee *fuerza de ley*.<sup>36</sup> Lo importante es cómo dirigir esa *hybris* en los Estados actuales, pues esa fuerza de derecho ya no pertenece al Estado, sino que ha sido tomada por el capitalismo global. La respuesta ya está allí, tenemos que quitar la fuerza de decisión al capitalismo global para poder reconducir las decisiones, y que estas sean tomadas por el verdadero soberano, supuestamente el pueblo.

<sup>36</sup> Aquí nos referimos al texto de Jacques Derrida, *Force of Law*. El cual será analizado más adelante.

Si pensamos esto desde Antígona, sus creencias y leyes están con los dioses, para ella la autoridad primera es esta, aunque no desconoce las leyes del Estado, pero cuando se manifiesta la decisión entre obedecer sus creencias y a la autoridad, prefiere sus creencias y así establece la excepción, privilegiando la autoridad divina y deslegitimando la autoridad encabezada por Creonte, por esa razón Lacan ve en Antígona un verdadero acto de libertad.

En esto consiste la definición lacaniana del auténtico acto ético: un acto que alcanza el límite absoluto de la elección obligada primordial y la repite en sentido inverso. Un acto tal expone el único momento en que somos efectivamente “libres”. Antígona es “libre” después de haber sido excomulgada de la comunidad. En nuestro tiempo, esos actos parecen casi impensables [...] Hoy, cuando, por regla general, Antígona es “domesticada”, convertida en un patético guardián de la comunidad contra el tiránico poder estatal, es tanto más necesario insistir en el carácter escandaloso de su ¡NO! a Creonte (Žižek, 1994, pp. 100-101).

Esta cita obliga a repensar si la libertad se puede dar en un Estado constituido, donde todo está dado y no se permite la excepción. El susodicho “ciudadano”, como lo anuncian, está totalmente domesticado, porque sus recursos de inconformidad están de antemano constituidos —llamémosle recurso de amparo, elecciones populares, manifestaciones—, dejando impensable la excepción como fuente del único acto libre y soberano.

Por estas razones Antígona es revolucionaria, sabe que en el *statu quo* no encontrará la verdadera libertad, mas sabe que esta libertad inexorablemente está aparentada con el sacrificio. Como sostiene María Zambrano en el prólogo de *La tumba de Antígona*: “El sacrificio sigue siendo el fondo último de la historia, su secreto resorte. Ningún intento de eliminar el sacrificio, sustituyéndolo por la razón en cualquiera de sus formas, ha logrado hasta ahora establecerse” (Zambrano, 2010, p. 474). Antígona sacrifica la moral establecida (la ley) en pos de lo extraordinario, como aclara la propia María Zambrano: “Diríamos que la moral es la herencia que el padecer del protagonista [Antígona] deja, gracias

precisamente a esa *hybris* que le reprochan. Pues que sin ella, sin el delirio correspondiente, las acciones extraordinarias, entre los dioses y los hombres, entre el destino y la nascente libertad, no se cumplirían” (Zambrano, 2010, p. 479).

## Sören Kierkegaard: universalidad y excepción

*Metafísicamente la excepción se torna más interesante que el caso normal, porque puede explicar lo general y explicarse a sí misma.*

Sören Kierkegaard

*No por la ley sino por la justicia de la fe recibieron Abraham y su descendencia la promesa de ser herederos del mundo.*

*Cartas a los Romanos, San Pablo*

*Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre el otro, este o aquel otro, a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente.*

Jacques Derrida

*El momento de la decisión es el momento de la locura.*

Sören Kierkegaard

Sören Kierkegaard es reconocido por ser un filósofo de la religión, por su crítica a la iglesia danesa de su tiempo que estaba llena de privilegios absurdos y lucha por crear un cristianismo originario y auténtico; pero también es conocido por su crítica a Hegel al querer hacer del individuo mera objetivación, por su afán de reducir la realidad a meras categorías lógicas y oponerse a la universalidad sustancial de la ética hegeliana, a fin de reivindicar la primacía del individuo por encima de lo general. Por lo tanto, Kierkegaard se dirige en contra de la aprehensión de la realidad a través de la razón, ya que un sistema nunca puede captar

la realidad misma, porque deja fuera al individuo concreto; por consiguiente, lo que nos interesa de Kierkegaard es su filosofía existencial, la cual aborda el problema de la angustia, la desesperación, la libertad que, aunque es enmarcada comúnmente en un contexto religioso, en el fondo, es una crítica social y política donde encontramos indicios de la “excepcionalidad”.

Sören Aabye Kierkegaard nació en Copenhague, Dinamarca, el 15 de mayo de 1813, en el seno de una familia luterana practicante. Anabella Oros lo describe:

Fue un hombre de cuerpo flaco, piernas débiles y desiguales, con una pequeña desviación en la espalda que le daba el aspecto de jorobado. El mismo se tenía por feo y bromeaba a costa de su manera de andar y de su voz chillona. El rasgo principal de su personalidad fue una melancolía y junto con ella la ironía y una enorme capacidad de reflexión (Oros, 2012, p. 203).

Esta melancolía la llevó al extremo en su vida y, en especial, con su compromiso con Regina Olsen, una joven de 18 años. De hecho, había conocido a Regina cuando ella tenía apenas 14 años y se había enamorado de ella profundamente, comprometiéndose matrimonialmente tres años más tarde, aunque el compromiso solo duró unos meses. El rompimiento se debió al exceso de melancolía de Kierkegaard, su vida estaba condenada no a la normalidad sino a la fatalidad y la excepción. Dice en su *Diario*: “Acabo de llegar de una velada en la que he sido el animador; las agudezas manaban de mi boca, todo el mundo reía y se maravillaba [...] Y yo quería pegarme un tiro en la cabeza” (Kierkegaard en Oros, 2012, p. 203).

Esto respecto a su vida privada; por el lado público, surge la pregunta: ¿por qué remitirnos, para abordar la excepción, a un pensador de la religión? Partamos de que la mayoría de los conceptos políticos del Estado moderno son netamente teológico-secularizados, si aceptamos la sentencia del autor que nos ocupa en este trabajo: Carl Schmitt (2001a, p. 43). Para Schmitt, Kierkegaard era de suma importancia en su formación. En el pen-

sador danés Schmitt encuentra un aliado de su desprecio por el liberalismo y la crítica de la masificación, es decir, su repudio a la democracia. En especial, existe un escrito de Kierkegaard que marcó al alemán: *La época presente* (1842). En la introducción de dicho texto en la versión española, Manfred Svensson recalca: “En sus tempranos diarios Schmitt constata cómo la lectura de Kierkegaard sobre nociones como *genio* y *destino* lo vuelven consciente de su propia superioridad. “Estoy salvado”, escribe tras dicha experiencia de lectura (Svensson en Kierkegaard, 2012, p. 35).

Schmitt vislumbra en la interioridad kierkegaardiana lo que es lo público en Donoso Cortés. En el famoso *Discurso sobre la dictadura*, pronunciado en las cortes españolas el 4 de enero de 1849, que tanto influirá en la teoría schmittiana, Donoso Cortés sentencia: “La vida social, señores, como la vida humana se componen de la acción y la reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes”. La religión era un aspecto asaz importante para la teoría del estado schmittiana, porque varios conceptos de esta son extraídos de la religión de manera secularizada. Si entendemos por secularización el movimiento por el cual lo religioso se convierte en profano, como signo de emancipación, autoformación, autonomía, apropiación de contenidos religiosos y desaparición o pérdida de relevancia socio-estructural de la religión. Algunos de estos conceptos teológicos secularizados son *soberanía*, *voluntad general* y *contrato social*:

Hace ya tiempo que Carl Schmitt lanzó la observación (que, por otra parte, no era novedosa) de que todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son en realidad conceptos teológicos secularizados. Quizás fue exagerado al referirse a *todos* los conceptos, pero desde luego la observación es certera respecto a *unos cuantos*. [...] Esto es algo que se pone de manifiesto con toda claridad en el de «soberanía», que no es sino la idea-huella dejada por Dios en el Estado moderno o renacentista; porque no hace sino ocupar el vacío que ha dejado tras de sí la desaparición forzada de la divinidad en el nuevo artefacto político. Y lo que se dice de la soberanía como concepto se pue-

de aplicar perfectamente a las ideas de “pueblo”, de “voluntad general” o de “contrato social” (Ruiz Soroa, 2010, pp. 16-17).

Otros dos conceptos teológico-secularizados son *decisión* y *excepción*, íntimamente ligados a la filosofía de Kierkegaard. Dos textos del filósofo danés son claves para rastrear ambos conceptos: *La repetición*, el cual fue escrito bajo el seudónimo Constantino Constantius y *Temor y temblor*, bajo el seudónimo Johannes de Silentio. Sabemos que el pensador danés utilizaba estos seudónimos para dar cabida a la multiplicidad de sus “yo” y, también, obedecen a las categorías existenciales (estético, ético y religioso) que recorren casi toda la obra kierkegaardiana. En relación con el seudónimo Johannes de Silentio, la especialista del danés, María José Binetti explica el porqué de tal denominación:

*Temor y temblor. Lírica dialéctica de Johannes de Silentio* es una de las obras más apreciadas del autor. El título se inspira en la exhortación apostólica a trabajar por la propia salvación “como temor y temblor”, e indica la diléctica absoluta del devenir singular, representado por el bíblico relato de Abraham. El hecho de que Kierkegaard escoja para esta obra el pseudónimo de *Johannes de Silentio* alude a la existencia de un secreto interior, que ningún sistema puede comprender o expresar totalmente. En este silencio supremo, la subjetividad se afirma en relación absoluta con lo Trascendente (Binetti, 2008, pp. 4-5).

En Berlín, entre noviembre de 1841 y febrero de 1842, Kierkegaard asistió a las lecciones sobre la “Filosofía de la revelación” impartidas por Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, en la Universidad de la misma ciudad (Kierkegaard, 2014). La influencia de estas lecciones se manifestó, inmediatamente, en la obra de Kierkegaard al año siguiente.

El año 1843 fue muy prolijo para Kierkegaard. En pocos meses de diferencia publicó tres obras seudónimas de enorme influencia en el conjunto de su producción. El 20 de febrero de aquel año vio la luz *O esto o lo otro (Enten-eller)* firmada con el seudónimo Víctor Eremita. El 16 de octubre del mismo año Kierkegaard publicó

*La repetición (Gjentagelsen)* firmada con el nombre de Constantino Constantius y *Temor y temblor* bajo el nombre de Johannes de Silen-  
tio. Aparte de estas tres obras, el filósofo danés publicó también  
durante ese año *Tres discursos edificantes (Tre Opbyggelige Taler)* y el  
día 6 de diciembre *Cuatro discursos edificantes (Fire Opbyggelige Taler)*  
firmados con su propio nombre (Torralba, 2009, p. 139).

*Temor y temblor* todavía fue escrito en Berlín, el cual se concen-  
tra enteramente en la narración bíblica del sacrificio de Isaac, hijo  
de Abraham. Tras el diluvio, la repoblación de la Tierra y la muerte  
de Noé, comienza la historia de Abraham, a la que se dedica la se-  
gunda parte del Génesis. Ahora bien, Yahvé dijo a Abraham:

vete de tu país, de tu patria, y de la casa de tu padre al país que  
yo te mostraré; y yo, haré de ti una gran nación, te bendeciré y  
engrandeceré tu nombre; serás, pues, una bendición. Bendeciré  
a los que te bendigan y a los que te maldigan los maldeciré, y en  
ti serán benditas todas las familias de la tierra (Génesis 12,1 y ss.).

Abraham es desterrado en Egipto y como recompensa se le pro-  
mete una descendencia tan grande como todas las estrellas: “[...] Mira,  
por favor, hacia el cielo, y cuenta las estrellas, si es que las puedes con-  
tar. Y le dijo [*Dios a Abraham*]: Así será tu descendencia” (Génesis 15:  
5). A pesar de ser una promesa divina, tarda mucho en realizarse, al  
grado que el propio Abraham, duda varias veces de ella. Solo se con-  
vence a sus cien años de edad, cuando Sara le da como hijo a Isaac.

Ante el reto del demonio de que no existía un ser humano  
con fe inquebrantable hacia él, Dios acepta y elige a un hombre  
que lo ama sobre todas las cosas: Abraham. Al cual le pide que le  
entregue a su hijo en prueba de fe:<sup>37</sup>

Después de todo esto quiso Dios probar a Abraham y llamán-  
do, dijo: “Abraham”. Y este contestó: “heme aquí”. Y Dios quiso  
probar a Abraham y le dijo: “Ve y toma a tu hijo, tu unigénito, a  
quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofré-

<sup>37</sup> Kierkegaard se refiere al capítulo XXII del Génesis, Dios se dirige a Abraham y  
le exige el sacrificio de su hijo (Gen. 22, 1-2).

cemelo allí en holocausto en la montaña que yo te indicaré” (Kierkegaard, 1975, p. 74).

El discurso es netamente perverso, porque Abraham tiene que elegir una sogá que aguante el cuerpo de su hijo. Miriam Jerade Dana hace una aclaración oportuna:

El versículo desconcierta también por el hecho de que Isaac no es el único hijo de Abraham: el capítulo da la impresión de negar la existencia de Ismael,<sup>38</sup> lo que posibilita otra interpretación del elemento “tu hijo único” (*yejídjá*). Este pasaje bíblico invita a la reflexión ética y política, pues Dios parece exigirle al patriarca una ruptura con el mundo y su ética, es decir, un exilio de la comunidad humana (Jerade, 2010, p. 104).

¿Cuál es la razón de este supuesto flicidio? Kierkegaard diría que se da una suspensión de la ética del patriarca. Abraham toma la leña para el holocausto, la carga sobre Isaac, toma en mano el fuego, el cuchillo. Cuando ambos se dirigen al monte Moriah, viene la pregunta ingenua del hijo:

—Dijo Isaac a su padre Abraham: “¡Padre!” Respondió: “Heme aquí [*hinneni*], hijo”.

—Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el carnero para el holocausto?

—Dijo Abraham “Elohim (Dios) proveerá el cordero para el holocausto”. Y siguieron los dos juntos (Gen. 22: 7-8).

Después Abraham se queda completamente mudo. ¿Por qué este silencio de Abraham hacia Isaac? Derrida, en su texto *Dar la muerte*, dirá que el silencio se debe porque guarda un secreto que no puede revelar a través de las palabras, de lo contrario traicionaría a Dios:

<sup>38</sup> El versículo parece ignorar a Ismael, quien había sido expulsado de la casa de Abraham junto con su madre (Sara) en el capítulo XXI del *Génesis*.

En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, el *secreto entre Dios y él*, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión. *Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar*. Ya que desde el momento en que se habla y se entra en medio del lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde, pues, la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa. La palabra nos apacigua —señala Kierkegaard— porque traduce lo universal (Derrida, 2006, pp. 71-72).

El filósofo francés aborda el sacrificio y la responsabilidad como categorías absolutas del individuo, es decir, el secreto de la intimidad responsable. El concepto de culpa en la religión se secularizó en el de responsabilidad. Existe una responsabilidad religiosa que es más obligatoria en la subjetividad íntima que una deontología. De aquí que el silencio de Abraham no puede ser entendido, porque es la relación íntima con el absoluto, la cual siempre es una relación secreta consigo mismo, fundada y fundida en Dios. Zenia Yébenes Escarbó logra hacer más diáfano el argumento anterior de Derrida:

Si Abraham diera razón de su acto, si respondiera a Sara (su esposa), a la comunidad humana; si hiciera aquello que supone responder éticamente, traicionaría su deber absoluto para con Dios. En nombre de esta responsabilidad hacia Dios no puede ser responsable ante su comunidad ni ante su familia. El secreto de Abraham apunta a lo que para Derrida es el secreto de toda decisión. Efectivamente, la condición paradójica de toda decisión radica en que no puede deducirse de un saber, de ahí su condición silenciosa; su no manifestación. Estructuralmente en ruptura con el saber, una decisión siempre es secreta. Abraham —como cada uno de nosotros— es responsable absolutamente en tanto que responde de sí ante el otro absoluto. No obstante, también es irresponsable porque su decisión no es justificable ni por la razón, ni por una ética universal ni por la ley de ningún tribunal. En la decisión —dice Derrida— «todo ocurre como si no se pudiera ser responsable a la vez ante otro y ante los otros»; y es como ya se

nos había advertido: «No puedo responder al uno (o al Uno) sino sacrificándole el otro. No soy responsable ante el uno (es decir, el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante los otros [...] y *jamás podré justificar este sacrificio*» (Yébenes, 2009, pp. 93-94).

Cuando llega Abraham al monte Moriah construye el altar, ata a Issac, lo pone sobre el ara, encima de la leña, alarga la mano y toma el cuchillo para inmolar a su hijo; pero no se consuma el acto. El ángel de Dios impide a Abraham darle muerte a su hijo. Las palabras del ángel a Abraham fueron: «No extiendas tu mano hacia el muchacho y no le hagas daño, pues ahora veo que *temes* a Elohim y que no me has rehusado tu hijo, tu unigénito». Abraham levanta los ojos, ve un carnero trabado en un zarzal por los cuernos, y lo sacrifica en holocausto en lugar de su hijo. ¿Qué son los delitos humanos frente a la palabra de Dios ordenando a Abraham el absurdo sacrificio de su hijo? ¿Qué delito humano puede compararse a la crueldad del jugueteo de Dios con el destino del hombre? De ahí que Žižek conteste: “Jesús llama a sus seguidores a obedecer y respetar a sus superiores con las costumbres establecidas, y *también* les dice que los odie y los desobedezca, es decir, que corten todo vínculo humano con ellos: ‘Si alguno viene a mí, y uno aborrece a su padre, y madre, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun a su vida, no puede ser mi discípulo’ (Lucas 14: 26). ¿No encontramos aquí una suspensión religiosa de la ética realizada por el propio Dios?” (2001a, pp. 127-128). Dios al ser quien fija las leyes del comportamiento humano universales, también puede suspender estas leyes. Dios está fuera de su propio ordenamiento, fuera de sus propias leyes para poder suspenderlas, es decir, interpone una excepción. Martin Buber al respecto nos dice:

Cuando Dios ordena a uno matar a su hijo, la inmoralidad de lo inmoral se suspende mientras dura esa situación. Más aún, aquello que de otra manera es puramente malo resulta, mientras dura la situación, puramente bueno porque place a Dios. En lugar de lo universal y de lo universalmente válido, se coloca algo fundado

exclusivamente en la relación personal entre Dios y “el Único”. Pero precisamente por ello resulta una relativización de lo ético, de lo universal y de lo universalmente válido. Sus valores y leyes son expulsados del plano de lo absoluto y pasan al de lo relativo, pues lo que constituye un deber en la esfera de lo ético deja de poseer carácter absoluto en cuanto se le confronte con el deber absoluto hacia Dios (Buber, 2014, p. 149).

Recordemos que para Kierkegaard hay tres modos de concebir la vida y de realizar la propia existencia del hombre: el estadio estético, que persigue el goce de la sensualidad (*Sinnlichkeit*) y vive atrapado en la inmediatez del momento; el estadio ético, que interioriza normas de alcance universal y vive conforme a ellas; y el estadio religioso, en el cual, según el danés, está la existencia más auténtica a la que puede aspirar la persona, pues solo ante Dios adquiere plenitud la vida humana. Abraham no es un hombre de moral sino de fe. Abraham pasa del estadio ético al religioso. No puede ni debe dar cuenta de su fe a través de leyes universales. Por lo tanto, hay una suspensión de la ética, a lo cual agrega Yébenes:

La posibilidad de la suspensión de la ética es lo que hace a la responsabilidad posible, *sin la posibilidad del riesgo de lo peor*—del descarrilamiento y la perversión— ninguna llamada a la conciencia, ninguna llamada a la acción, podría pretenderse incondicional y al mismo tiempo singular y absoluta” (Yébenes, 2009, p. 100).

En este estadio creer en Dios es simplemente creer en él, aunque esa creencia sea en sí misma absurda. La serenidad de Abraham, la decisión de su brazo, para Kierkegaard simbolizan una total confianza en el absurdo: “El movimiento de la fe debe hacerse constantemente en virtud del absurdo” (Kierkegaard, 1975, p. 41). Abraham es el verdadero “caballero de la fe” kierkegaardiano. De ahí su alejamiento con Hegel, Kierkegaard reniega de la razón y se echa directamente en los brazos del Absurdo, privilegia al hombre concreto que al “Espíritu Absoluto” hege-

liano. El pensamiento kierkegaardiano centra su pensamiento en la existencia más que en el ser. La existencia presupone la decisión por la que el hombre toma íntegramente su ser en sus manos: somos lo que decidimos, lo que elegimos ser. Aunque esta decisión sea una creencia ilusoria no un saber. Kierkegaard formula su idea de que nosotros, los humanos nunca podemos estar seguros que creemos: en última instancia, nosotros solo «creemos que creemos».

Pero, por otro lado, si Dios se implanta como el gran soberano, quien decide ante sus fieles creyentes sus designios, aceptaríamos que Él decide la excepción, por lo cual puede pedirles que rompan con sus fundamentos éticos, es decir, con su estadio ético por su fe en él, aunque esta petición sea absurda. Entonces, ¿de qué decisión estamos hablando? Derrida con ello nos enfrenta al problema de la decisión. En otro de sus libros, *Política de la amistad*, Derrida encuentra en el problema de la decisión, la crítica al decisionismo y la excepción en el pensamiento schmittiano:

La decisión produce acontecimiento, ciertamente, pero neutraliza también ese sobrevenir que debe sorprender tanto la libertad como la voluntad de todo sujeto, que debe sorprender en una palabra la subjetividad misma del sujeto, afectado allí donde el sujeto está expuesto [...] Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. *Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión* [...] Pero si nada sucede jamás a un sujeto, nada que merezca el nombre de acontecimiento, el esquema de la decisión tiende regularmente, al menos en su acepción común hegemónica (la que parece seguir dominando el decisionismo schmittiano, su teoría de la excepción y de la soberanía), a implicar la instancia del sujeto, de un sujeto clásico, libre y voluntario, y así de un sujeto al que nada sucede, ni siquiera el acontecimiento singular del que cree, por ejemplo en situaciones de excepción, que toma y que guarda la iniciativa [...] Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. Absolutamente singular en principio, según

su concepto más tradicional, la decisión no es sólo excepcional, *hace excepción de mí*. En mí, decido, me decido, y soberanamente esto querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, hace o hago excepción de lo mismo. Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad (Derrida, 1998, pp. 86-87).

En Derrida se encuentra una explicación diferente de Abraham, Kierkegaard y los fundamentalismos religiosos que hoy nos aquejan. Entonces, en el estadio religioso podemos poner otra cosa diferente a Dios como sustancia. Esa otra cosa puede ser el Estado, el caudillo, algún Mesías, da igual. Lo importante es quién llena ese vacío que queda ante el agotamiento del Amo.

En su libro *¡Disfruta tu síntoma!*, Slavoj Žižek descubre la excepción en el pensamiento kierkegaardiano y dice: “la ‘suspensión [religiosa] de lo Ético’ se refiere a una excepción que no se relaciona con lo universal como su transgresión externa sino que, precisamente como excepción, lo funda” (1999, p. 108). Al respecto, Kierkegaard, en *Repetition (Die Wiederholung)*, el cual fue escrito bajo el seudónimo Constantino Constantius, aclara:

The vigorous and determined exception which, despite its struggle with the universal, is an offshoot of it, preserves itself. The relationship is this: the exception grasps the universal to the extent that it thoroughly grasps itself. It works for the universal in that it works through itself. It explains the universal in that it explains itself. The exception thus explains the universal and itself, and when one really wants to study the universal, one need only examine a legitimate exception, because it will present everything much more clearly than the universal would itself. The legitimate exception is reconciled with the universal; the universal is at its basis polemically opposed to the exception (Kierkegaard, 2009, p. 78).<sup>39</sup>

<sup>39</sup> La excepción rigurosa y determinada, si bien está en conflicto con lo universal, sigue siendo un vástago de ello, se sostiene a sí misma. La relación es esta: la excepción que piensa lo universal en aquello a través de lo cual se piensa a sí misma. Las palabras para lo universal son en aquello para sí misma. Explica lo universal en

Para Kierkegaard, *la excepción se reconcilia en el universal*, porque es la que le posibilita su Universalidad. Žižek armoniza a dos pensadores que la mayoría contrapone: Kierkegaard y Hegel: “En el momento mismo en que Kierkegaard se opone con la máxima violencia a la supuesta ‘tiranía [hegeliana] de lo Universal’, está, por supuesto, en el punto más cercano a Hegel: ¿qué es lo ‘Universal concreto’ hegeliano sino la ‘excepción reconciliada en lo universal’, es decir, la unidad de lo Universal abstracto con su excepción constitutiva?” (1998, p. 108). Lo que quiere decir que la escisión, la brecha o la división está del lado de lo universal y no del lado de lo particular.<sup>40</sup>

Los tres estadios kierkegaardianos: estético, ético y religioso están marcados por la excepcionalidad. Es decir, los tres estadios no pueden sincronizarse, nunca elegimos entre las tres posiciones simultáneamente. Elegimos entre lo *estético* y lo ético, lo que equivale a rendirse al placer del momento (estético) u optar por la universalidad de la ley moral (ético); o, entre lo ético y lo religioso, entre la universalidad de la ley moral como horizonte último o estar dispuesto a dejar en suspenso en pro de la demanda religiosa.

---

aquello que se explica a sí misma. Por consiguiente, la excepción explica lo universal y a sí misma, y cuando uno quiere realmente estudiar lo universal, lo único que se necesita es mirar en torno en busca de una excepción legítima, porque esta presentará todo mucho más claro de lo que podría lo universal mismo. La excepción legítima se reconcilia en lo universal; polémicamente, lo universal es en su base contrario a la excepción (traducción del autor).

<sup>40</sup> Žižek lo ejemplifica de la siguiente manera: “lo Universal surge en una escisión radical, la escisión entre la riqueza particular y el elemento que, en medio de lo Particular, encarna lo Universal. Esta es la lógica de la diferencia sexual: el conjunto de las mujeres es un conjunto particular, no totalizado, no universal; esta multitud adquiere su universalidad (la universalidad, precisamente, del género humano), desde el momento que se *excluye* de esa multitud un elemento que comienza a funcionar como encarnación inmediata del género humano: el hombre. Si la mujer no existe, el hombre es, pues, la mujer que pretende existir. El paso a la universalidad del “género humano” introduce a la vez la diferencia sexual, la diferencia entre sus dos especies: el hombre representa el momento de la *escisión* de la colección femenina no diferenciada, encarnando al mismo tiempo, frente a su opuesto femenino particular, el momento de la *universalidad*” (Žižek, 2013, p. 59).

El gesto ético fundamental es la alienación del sujeto en la universalidad del pacto simbólico, mientras que lo religioso marca la suspensión de lo ético, esto es, el momento de la decisión “loca” en que, en vez de la identidad simbólica, de la ley universal, elegimos a, la excepción, el objeto particular que se desprende del orden simbólico. En síntesis, el salto hacia lo religioso *repite* la elección obliterada ética y con ello nos exculpa de la culpa implícita en ésta (Žižek, 1998, p. 101).

Aunque somos conscientes de que si interponemos en lugar de estadio religioso (Dios) a la autoridad o el Estado se modifica la estructura del pensamiento kierkegaardiano, en razón que el Estado, para el pensador de Copenhague, es inconsciente, es un dios abstracto, etéreo y sin fundamento de ser. Francesc Torralba aclara:

El Estado es obra de la filosofía, de la especulación. En sí mismo no es nada, pero el pensamiento moderno lo ha elevado en un pedestal y desprecia cualquier otro valor o Poder trascendente. [...] Dentro del Estado no hay espacio para la fe. Las leyes que surgen del Estado son puramente racionales, mientras que la fe, por definición, se relaciona con las cosas que trascienden el orden racional. La fe se sitúa en el límite de lo racional, en la fisura que roza lo irracional, lo ininteligible (Torralba, 2009, pp. 160-61).

Aunque compartimos en su totalidad esta interpretación y hacer lo contrario es contravenir el espíritu del pensamiento kierkegaardiano.<sup>41</sup> Vale la pena, a manera de ejercicio y ejemplificación, mostrar que el “Significante Amo” es un lugar vacío que lo podemos llenar con un particular que se vuelva la excepción. Es decir, el “Significante Amo” es una fantasmagoría que surge de la *Nada*. Por consiguiente, revestir a esta nada con el velo de la

<sup>41</sup> El filósofo Luis Villacañas, basándose en Karl Löwith y Erik Peterson, también está en contra de esta interpretación de Kierkegaard, nos dice: “Pues vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y retirar a sus escritos la intención teológica, para hacerlos conceptos relativos a la existencia humana en general, no podía sino lisonjear los instintos nihilistas de su generación” (Villacañas en Schmitt, 2009a, p. 138).

autoridad, ya sea, en un rey o en un soberano (representante del pueblo) no deja de ser una ilusión mística de la autoridad. Mucho después esta idea del origen místico de la autoridad la retomaría Blaise Pascal:

uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; el otro la conveniencia del soberano, otro la costumbre presente; y lo más seguro es: nada, de acuerdo con la razón sola, es justo en sí, todo cambia con el tiempo. De la costumbre resulta toda la equidad, por la simple razón de que se la recibe. Es fundamento místico de la autoridad. Quien la reconduce a su principio la destruye (Pascal, 2001, p. 264).

Para ponerse como autoridad, por ejemplo en el caso de Abraham, Dios se anuncia como el verdadero *Amo* en el estadio religioso y puede exigirle la suspensión del estadio ético a Abraham y pedirle la vida de su hijo como prueba de amor. Dios es ese amo que está fuera de su propia Ley. Puede exigir romper con su propia doctrina de bondad y amor hacia sus semejantes exigiendo, en este caso, al hijo de Abraham, a sabiendas que es su único hijo y lo que más ama. Es decir, Dios puede interponer la excepcionalidad porque él está fuera de su propio ordenamiento.

Kierkegaard fue un filósofo excepcional adelantado a su tiempo, y, por tanto, incomprendido. El final de sus días los pasaría en completa soledad al estar peleado con la opinión pública y el *statu quo*. En 1855, con apenas cuarenta y dos años, Kierkegaard se derrumbó en la calle durante un paseo. Lo llevaron a un hospital donde murió en pocas semanas, el 11 de noviembre de 1855.

## Teología política: para un mundo sin Dios

*Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas  
estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios  
se movía sobre la faz de las aguas.*

*Génesis 1, 2*

*Por la ley viene a conocer el pecado.*

Tomas de Quincey

*La teología, si es que existe, está escrita con sangre.*

Boris Gunjevi

*Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que hay que  
aniquilar. Pero yo soy jurista no teólogo.*

Carl Schmitt

La finalidad de este apartado es tratar de indagar sobre la importancia del surgimiento y estudio de la teología política como crítica de la modernidad. Carl Schmitt será nuestro hilo conductor sobre la rehabilitación de la teología política y de las respuestas que encontremos, en la actualidad, al problema de la soberanía y su relación con la excepcionalidad. Buscando indagar que ante la crisis de la razón y la desilusión religiosa estamos viviendo un mundo trágico y desencantado que nos exige respuestas.

La teología política comienza con la desilusión, tanto religiosa como política. El fantasma de la teología política no ha dejado de aparecer una y otra vez a lo largo del siglo XX y principios del XXI. En 1922 Schmitt anunciaba que la teología política había sobrevivido al proceso de secularización de Occidente, puesto que abre una brecha para pensar cómo un espacio de lo sagrado se hace presente en el discurso político contemporáneo, esto es, en el discurso de las democracias liberales. Este apartado tratará de indagar el porqué de dicha afirmación schmittiana.

Por sus raíces etimológicas, el término *teología* —del griego *theos* ‘dios’ y *lego* ‘decir, exponer’ o *logos* ‘teoría, palabra, ciencia’— significa ‘el conocimiento de Dios’. Jacob Taubes —admirado por Schmitt—, profesor judío de la Universidad Libre de Berlín y reconocido por su única obra publicada en vida, *Abendländische Eschatologie* («Escatología occidental») dice:

Originalmente, la teología surgió como el planteo de un problema de teoría política. El término teología propiamente dicho aparece por primera vez en un diálogo entre Adimanto y Sócrates sobre el lugar de la poesía y de la literatura en el Estado [...] En este contexto, el término teología aparece por primera vez en una pregunta de Adimanto: “Pero, ¿cuáles son estas formas de la teología, *topoi peri theologieas*, de las que hablas? Dios siempre debe ser representado como es en realidad, responde Sócrates, cualquiera sea la forma de poesía —épica, lírica o trágica— en que se produzca la representación” (Taubes, 2007b, p. 266).

Hasta el siglo XVIII los fundamentos se habían construido en proyectos de índole mágica, mítica y religiosa. El racionalismo cree que tales fundamentos son infundados y coloca a la razón como único fundamento fundado. Puesto en crisis, el fundamento de la razón se abre bajo nuestros pies el más terrible vacío. Es la caída preconizada por el nihilismo. La quimera de encontrar, por medio de la razón, los fundamentos mismos para quitarnos las muletas de la religión se han convertido en la barbarie misma. Siempre existirá una zona de penumbra en la pesquisa de la perfección humana que se volverá, como un bumerang, contra ella misma. Reyes Mate lo llama la “reserva escatológica”:

La estrategia de la teología política la constituye *la reserva escatológica*. Lo que quiere decir que el sentido de la historia no es solo fruto de la acción del hombre, hay una zona reservada, una reserva escatológica que deja entender la parte de don o donación que tiene sentido. No todo es esfuerzo humano (Reyes Mate, 2002, p. 42).

Entonces, no hay teología sin implicaciones políticas y no hay política sin presupuestos teológicos.

Por lo tanto, se podría decir que la teología política surge con el cristianismo a través de la revelación y más específicamente con la fe en la revelación; es decir, el poder político parte de un fundamento teológico revelado, que funda la suprema autoridad soberana. El paso decisivo en este sentido viene dado en el momento en el que la fe en la existencia de Dios, como en el caso del Pueblo Elegido, procede directamente de una revelación. El filósofo Leo Strauss, en su artículo “¿Qué es la filosofía política?”, distingue la teología política de la filosofía política: “Por teología política comprendemos las enseñanzas políticas que se apoyan en la revelación divina. La filosofía política se limita a aquello a lo que puede acceder la mente humana por sí sola” (Strauss, 1999, p. 103). Al respecto, el filósofo político Carlo Altini profundiza:

La teología política es bien distinta de la filosofía política; ésta es la búsqueda de la verdad acerca de las cuestiones políticas bajo la forma de una “sabiduría humana” no condicionada por convicciones políticas ni creencias religiosas, que distinguen entre aquello que es *primero en sí mismo* y aquello que es *primero para nosotros*. La teología política, por su parte, responde a la cuestión de la verdad haciendo referencia directa o inmediata a la verdad de la revelación, con independencia de cualquier justificación racional (Altini, 2012, pp. 15-16).

Por lo tanto, la teología política empieza su historia oficial con la presencia de Dios y de Satán, como se muestra en el Génesis:

Dijo entonces el señor Dios a la serpiente: Por cuanto tú hiciste esto, maldita tú eres o seas entre todos los animales y bestias de la tierra; andarás arrastrando sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida. Yo pondré enemistades entre ti y la mujer; y entre tu raza y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza, y andarás acechando su calcañar (Génesis, 3: 14-15).

En este pasaje bíblico tenemos dos referencias interesantes: en primer lugar se establece la dicotomía esencial de la teología, la cual sintetiza en la presencia antagónica entre Dios y el Demonio, el bien y el mal, el Cristo y el Anticristo o el amigo y el

enemigo schmittiano; y, en segundo lugar, se advierte la primera señal de la teología política cuando se indica que la lucha entre el bien y el mal podría llegar a su fin en algún momento. Volviendo al fragmento del génesis, citado líneas arriba, la mujer a la que se refiere el versículo podría ser a su vez María o la Iglesia Católica; su descendencia, Jesucristo o los fieles de la Iglesia Católica, quienes derrotarían al Anticristo.

Así, pues, de acuerdo con Heinrich Meier, “porque existe la revelación de Dios existirá entonces la enemistad hacia Dios y [...] allí donde la revelación no despierte la fe entonces despertará la rebelión” (Meier, 1998, pp. 66 y ss.), podemos comprender no solamente lo que representa la teología política, sino también sus efectos inmediatos. Se tratará en el fondo de representar la lucha entre Dios y Satanás, quienes llevarán adelante una batalla decisionista que pensamos que terminará en algún momento con la victoria de Dios (el amigo) y la derrota de Satán (el enemigo). Por consiguiente, en la teología, conocer a Dios implica la distinción entre el bien y el mal. Por otro lado, la teología política se centraría en la lucha entre ambos (en un espacio) y que esta lucha culminará, mas no sabemos cuándo ocurrirá esto.

Sin embargo, en otra cita bíblica se muestra, nítidamente, la naturaleza de la teología política, esto es cuando se destaca la presencia del *Katékhon*<sup>42</sup> (lo que retiene), del que habla la segunda epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, en la cual se impide la plena manifestación del inicuo o Anticristo:

Que nadie nos engañe de ningún modo: primero ha de venir la apostasía, y se ha de revelar el hombre de la *anomía* [ilegalidad, impiedad], el hijo de la destrucción, el que está en contra y se alza contra todo lo que se dice Dios y es objeto de culto, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios. ¿No recordáis que cuando estaba aún entre vosotros os decía estas cosas?

<sup>42</sup> Palabra griega que significa (el) ‘que retarda’ o ‘retrasa’. En la lectura teológica-política el *Katékhon* podría ser representado por el Estado o el derecho y lo que realiza este no es otra cosa que retardar la llegada de la anomía (el Anticristo).

Ahora sabéis vosotros la causa que ahora lo detiene (*tò katékhn*), hasta que sea manifestado o venga en su tiempo señalado [el Anticristo]. En efecto, el misterio de la *anomía* está ya en acto, sólo hasta que *el* que lo retiene (*ho katékhn*) sea quitado de en medio. Entonces desvelará el ánomos [sin ley], a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia (*parousía*). La presencia (*parousía*) de aquel [el ánomos] ocurrirá con la puesta en acto de Satanás en toda potencia (San Pablo, 2: 6-89).

Sin duda resulta poco clara la figura paulina del *Katékhon*. Lo que no está en discusión es su naturaleza de freno, su función de impedimento. No es gratuito que Schmitt titulara un parágrafo de *El Nomos de la Tierra*: “El imperio cristiano como barrera contra el anticristo (*kat-echo*)” (*Das christliche Reich als Aufhalter*) (Schmitt, 2002). Aludiendo precisamente al rol de “barrera” asumido por el *Katékhon* en el tiempo de la república cristiana. Al respecto dice Roberto Esposito:

Bloquea el ánomos —el principio de desorden, de rebelión, de separación respecto de la atadura de la ley—. Pero lo que tiene mayor peso es el modo en que eso sucede, la manera en que el mal es frenado: el *katékhn* frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. Le hace frente, pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de este su propia necesidad. Lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en ese caso se derrotaría a sí mismo. Inclusive se puede decir que aquel —su constitutivo principio jurídico— enfrenta la ausencia de la ley asumiéndola en su interior: confiriéndole así, en cierto modo, forma, regla, norma. El *katékhn* asigna de modo antonómico un *nómos* a la anomia impidiendo su despliegue catastrófico. Pero al actuar así, al demorar su explosión, demora a la vez, en consecuencia, la victoria final del principio del bien, algo que tiene bien presente Schmitt, al igual que toda la apologética cristiana de los primeros siglos. Impide, sí, el triunfo del mal, pero obstaculiza, con su existencia misma, también la *parousía* divina. Su función es positiva, pero por la negativa. El *katékhn* es exactamente esto: el positivo *de* un negativo. El anticuerpo que protege al cuerpo cristiano de aquello que lo amenaza. Conteniendo la iniquidad, impide su aniqui-

lación, la sustrae a la batalla final; la nutre y se nutre de ella, como el cuerpo con el antídoto necesario para su propia supervivencia (Esposito, 2006, pp. 94-95).

Es decir, el mal en el mundo (*anomia*) tiene un freno que lo detiene y que en principio pudo haber estado encarnado en el emperador Bizantino, por la Iglesia en alguna medida y finalmente por el Estado y por la política; pero la desaparición o debilitamiento del *Katékhn* significaría también la decantación del Anticristo hasta la segunda llegada del Salvador. Podríamos decir que el *Katékhn* no es otra cosa que un óbice, el cual evita que se produzca el caos. No obstante, desde la perspectiva de la política el *Katékhn* funcionaría como impedimento para una verdadera revolución, pues existe una tensión, una aporía en los ideales de la revolución, una tensión que, según Antonio Negri, ha perseguido a la política y a la *praxis* revolucionaria en occidente desde Maquiavelo. Una tensión entre poder constituyente, que por definición existe fuera de la ley, y poder constituido que pretende controlar y domesticar la pasión revolucionaria de la multitud a través del *statu quo*, de un adentro de la ley, a través de la institucionalización de una Constitución y la entrega del poder de la multitud a una forma de gobierno representativo: entre ellas, la república constitucional y las democracias parlamentarias. De ahí que Negri sostenga que el poder constituyente está sujeto por tres ideologías del pensamiento occidental: “La tradición cristiana de la creatividad, el derecho natural sobre la función social y la teoría tradicional de la fundación” (Negri, 1994, p. 286).

Una interpretación interesante es la de Giorgio Agamben. Para este, *anomia* significa ‘ausencia de ley’ y *ánomos* ‘lo que está fuera de la ley’ (Pablo mismo se presenta como *ho ánomos* ante los gentiles) (Corintios 1, 9-21). Para el italiano, para entender la segunda carta a los tesalonicenses, capítulo segundo, es necesario remitirse a la interpretación de los versículos 7-9:

En efecto, el misterio de la anomía está ya en acto (*energeítai*), sólo hasta que sea quitado de en medio el que lo retiene. Entonces se desvelará el ánomos [sin ley], a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante (*katargései*) con la aparición de su presencia (*parousía*). La presencia (*parousía*) de aquél [el ánomos] ocurrirá con la puesta en acto de Satanás en toda potencia (*kat' enérgeian tou sataná en pase dynámei*) (San Pablo en Agamben, 2006c, p. 56).

### Agamben al respecto opina:

Pablo se refiere, pues, a la condición de la ley en el tiempo mesiánico, cuando el *nomos* ha sido hecho inoperante y en estado de *katárgesis*. Por eso encontramos aquí el vocabulario técnico paulino de la *enérgeia* y de la *dýnamis*, del ser en acto (*energeín*) y de estar inoperante (*katargeín*). El *katékhon* es entonces la fuerza —de toda autoridad constituida— que se opone y esconde la *katárgesis*, el estado de anomía tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del “misterio de la anomía”. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico (Agamben, 2006, p. 110).

Para Agamben *Katékhon* y ánomos no son dos figuras distintas, sino que designan un único poder, antes y después del desvelamiento del final. Por lo tanto, el poder profano —llamémosle Estado— es la apariencia que cubre la realidad de la anomía sustancial del tiempo mesiánico. En la misma tesitura de Agamben se encuentra Massimo Cacciari:

Su función [del *katékhon*] consistiría en mantener en forma al siglo en espera de su final, contra las seducciones diabólicas que le acechan. Hasta el siglo XIV, la figura del rey habría representado al guardián de los derechos del hombre como peregrino, y sólo en estos límites su soberanía habría sido legítima. Sin embargo, lo que Schmitt no ve es que, para desarrollar esta función, el *katékhon* debe asimilar e interiorizar la *anomía* misma. Para contenerla tiene que detenerla en sí mismo. Su ley no es más que la presión donde vive el hijo de la perdición, prisión que el poder de este último acabará inexorablemente por desquiciar. Es eviden-

te, entonces, no sólo la precariedad y artificialidad de esta obra de contención, sino, más aún, la imposibilidad para el cristiano de reconocerla verdaderamente, repercutiendo a la vez sobre el originario lazo entre ley y pecado. El orden del *katéchon* no sólo resulta, por fin, impotente, sino que está intrínsecamente ligado al principio que debería combatir, pues lo alberga dentro de sí (el hijo de la perdición es el enemigo y, a la vez, el huésped del *katéchon*) (Cacciari, 2000, pp. 139-40).

Por su parte, para Carl Schmitt “la teología constituye un extensión de la revelación del Verbo [...]. Sólo puede existir en el lapso entre el primer y el segundo advenimiento” (Schmitt, 2001, p. 402). Es, por tanto, una disciplina cuyo medio para el estudio de Dios es el milagro, en primer término, de la resurrección. ¿Qué es, entonces, la “teología política” que propone Carl Schmitt? Un estudio del poder supremo a través de sus apariciones y sus resurrecciones; esto es, de los momentos en los que el soberano se deja ver como tal. Una perspectiva, cuyo medio para el conocimiento de la soberanía es la excepción.

Y es que para Schmitt en el caótico, vacío y convulso mundo de la política, el soberano se funda como “Dios-creador”, desde su supremacía se convierte en el artífice de actos de voluntad que refundan los tiempos a su conveniencia. Efectivamente, existe una sugestiva similitud entre la figura de Dios en el Génesis bíblico y la imagen del soberano en Schmitt: el orden que crea el primero surge de un mundo que, antes que él, era “una soledad caótica donde las tinieblas cubrían el abismo” (Génesis 1, 1); el orden que crea el segundo se fundamenta, nos dice en *Über die drei des rechts wissenschaftlichen Denkens* (Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica), “en una decisión que surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden” (Schmitt, 1996b, p. 30). No obstante, no debe suponerse aquí que Schmitt realmente creía que el poder derivaba de Dios o tenía cualidades divinas: como él mismo advirtió, “el poder que un hombre ejerce sobre otros hombres procede del hombre mismo” (Schmitt, 1963, p. 66). De ahí que Schmitt no tendría ningún reparo en aceptar que “la pro-

pia expresión ‘teología política’ —como sostiene José Luis Villacañas—, en su más profundo sentido, da por sentada la muerte de Dios, y, justo por eso, juega con la idea de que algo parecido al viejo lugar de Dios sólo puede ser ocupado por la máxima instancia de la política, el soberano” (Villacañas, 1999, p. 117).

Realmente lo que pretende Schmitt es demostrar, en contra del liberalismo, que el soberano no se crea de la nada, y que es necesario tener presente la importancia de una teología política para un mundo sin Dios, porque pensar a Dios es pensarnos a nosotros mismos. Aquí se hace palpable la influencia del antiliberalismo de Maistre sobre Schmitt, con él compartía su crítica a la Ilustración, pues no es posible hablar ni de política ni de autoridad sin apelar a una base religiosa:

El error más grave de la Ilustración fue el de sobrestimar la capacidad humana para justificar la autoridad. Sólo pueden vivir aquellas instituciones que son sacralizadas: “No hay institución humana —dice Maistre— que sea perdurable si carece de un cimiento religioso”. Los orígenes de la soberanía deben parecer situados más allá de la esfera del poder humano. El pueblo debe creer que “toda forma de soberanía es resultado inmediato de la voluntad de Dios” o que “toda soberanía proviene de Dios”. Esto es lo que significa la opaca frase de Maistre: “El poder de la soberanía es enteramente moral”. La autoridad de los gobernantes no se basa en la razón ni en la fuerza, sino (como también Schmitt diría más tarde) en la teología política (Holmes, 1999, pp. 42-43).

Para Schmitt, lo religioso y político están íntimamente ligados; los conceptos que dan sustento a la teoría del Estado provienen de la religión,<sup>43</sup> es decir, son conceptos teológicos seculariza-

<sup>43</sup> Alfonso Galindo Hervás en referencia al concepto de secularización dice: “En un reciente ensayo, Jean-Claude Monod ha puesto de relieve la multiplicidad de significados del concepto de secularización. En concreto, distingue dos usos fundamentales: la secularización entendida como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal y como liquidación de la herencia cristiana. El primer tipo cuestiona la legitimidad de la novedad moderna. Aquí podríamos ubicar, además de Hegel, que con él interpreta la modernidad como realización dialéctica en la historia (*Aufhebung*) de la religión cristiana, a Weber, Schmitt y Karl Löwith. El segundo sostiene que la

dos; es el caso de la soberanía, la representación, la jurisprudencia y, por supuesto, la excepción:

Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y lo son no sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado —al convertirse Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente—, sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos (Schmitt, 2001a, p. 43).

De acuerdo con Carlo Galli, aquí se entiende por secularización

que la modernidad deriva de alguna manera de la esfera de elaboraciones teóricas e institucionales religiosas en su forma cristiana, y que, por lo tanto, no es autónoma, como lo pretende la ilustración y el discurso de lo Moderno en general: no es un nuevo comienzo, sino que, para existir, necesita una historia a sus espaldas y presenta siempre un resto en relación con su supuesta autosuficiencia; de varias maneras es una traducción (*Übersetzung*) y una reubicación (*Umbesetzung*) de los sistemas teológicos tradicionales” (Galli, 2011, pp. 74-75).

Esta definición de secularización nos habla de una continuidad de religión y modernidad, no de un rompimiento. Max Weber lee la teología política como un rompimiento individualista con la religión por la llegada de la modernidad y para Schmitt habría una continuidad de la teología política en el Estado moderno. Sin embargo, para ambos resulta trágica: mientras que para Weber el conflicto de valores cristianos y paganos se hace evidente, por la imposibilidad de unificar distintos puntos de vista; Schmitt trata de sortear esa tragedia dándole continuidad a la majestad de la

---

modernidad aspira a liberarnos de todo resto de religión y de teología. Esta sería la concepción dominante en Feuerbach, que también asume la interpretación que la ve como transferencia (de los atributos de Dios al hombre), Marx y Nietzsche (pensadores en los que la pretendida liquidación total de lo teológico es problemática)” (Galindo, 2006, p. 129).

soberanía, en una sociedad moderna que había dejado de creer en ella, pero que resultaba insoslayable su restitución. Agamben aclara la diferencia de la secularización entre Weber y Schmitt:

La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para este la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella demuestra que la teología continúa estando presente y actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno. Ni una perfecta identidad del significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de la relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndose a su origen teológico (Agamben, 2008a, pp. 17-18).

Weber ve la secularización como sinónimo de desencanto (*Entzauberung*). Si privilegiar la racionalización a través de la ciencia y la técnica no nos posibilita mayor conocimiento de las condiciones de vida, sino simplemente del imperio de la ciencia, desaparece lo que ella no puede controlar. El mundo pierde sentido y se instaura una racionalidad instrumental que solo da cuenta de los medios pero no de los fines, para Weber esta razón instrumentalizada nos llevará al desencanto. Schmitt también es consciente de los engaños de la razón y la técnica como signos de legitimidad, pero al contrario de Weber, cree que enalteciendo solamente leyes anónimas científicas, libres de todo dogma, misterio y autoridad es imposible alcanzar la paz terrena. Para Karl Löwith lo que Schmitt pretende criticar es:

que todos los conceptos jurídicos que expresan una decisión, una facultad y un dominio soberano, son conceptos secularizados que no sólo aluden terminológicamente a ciertas ideas teológicas, sino que han surgido materialmente de ellas. Sólo bajo el predominio de la democracia moderna y del pensamiento científico y en una economía que piensa en términos científicos el pensamiento decisionista, que culmina en una decisión de voluntad personal, es sustituido por la creencia en leyes anónimas de carácter científi-

co. El sistema de la democracia moderna es, desde un punto de vista teológico, la expresión de una científicidad liberada de dogmas y milagros y basada en el entendimiento humano (Löwith, 2006, p. 67).

Si el Estado moderno se determina como un espacio pacificado y neutralizado en su interior a través de mecanismos racionales en pos de un estado de derecho y rechaza el conflicto, niega ingenuamente la indeterminación de todo fundamento, que solo es posible por una decisión personalizada. El hito teórico del problema se halla contenido en el adagio hobbesiano, citado de un pasaje del capítulo XXVI del *Leviatán*, que Schmitt repite una y otra vez al resumir su fe soberana: *auctoritas non veritas facit legem* (La autoridad, no la verdad, hace la ley). Es decir, en virtud de su autoridad, decide sobre el estado de excepción, lo que demuestra que “para crear derecho no hay que tener razón”. El soberano se encuentra *solutus legibus*, no ligado por las leyes. Por ello afirmaba que “en la jurisprudencia el concepto de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología” (Schmitt, 2001a, p. 26). La excepción como equivalente secularizado en la jurisprudencia jurídica podríamos interpretarla como una crítica a la ciencia jurídica o la dogmática jurídica, entendiendo por estas, la ciencia del sentido normativo del derecho positivo válido. Si tomamos como postulado que el derecho positivo válido está dado y prescrito con antelación, siempre queda un vacío que no se puede llenar por donde penetra la excepción, como algo no pensado al momento de la creación normativa, y llegara como milagro. Si por milagro entendemos la impronta que rompe con el absoluto transcurrir de las cosas, y que ese rompimiento solo lo puede producir el soberano. A través de la jurisprudencia el derecho ha querido ocultar esa parte “anómala” del ordenamiento jurídico e insertarla como excepción a través de la jurisprudencia. En el caso de Dios, él es el único que puede romper con el ordinario transcurrir del mundo que él mismo ha creado, a través del milagro como algo extra-ordinario.

Para la teología, lo extra-ordinario implicado en el milagro es la teofanía por excelencia, es decir el momento en que tiene lugar la manifestación de Dios por antonomasia, pues el milagro constituye un hecho excepcional en el que se manifiesta lo más propio de la teología, es decir Dios, pero Dios como sede de un poder tan absoluto que puede neutralizar el orden regular de las causas naturales porque Él está por encima de ese orden regular que Él mismo ha creado (Bertelloni, 2002, p. 33).

Por ello, el milagro sería la excepción. Lo extra-ordinario implicado en el caso de la excepción es la paradigmática manifestación de la política. De ahí también que el propio Gilles Deleuze le dé mayor cabida al milagro como repetición extraordinaria, que a lo ordinario (pero como aparecer *inmanente* o actualización de la *potencia del ser*): “Si la repetición es posible, pertenece más al campo del milagro que al de la ley” (Deleuze, 2006, p. 22). Una situación en la que ese ritual que el hábito institucionaliza como la “normalidad” se ve interrumpido, en la que se suspenden las leyes que rigen el curso ordinario de la existencia y se impone, absoluta, la decisión del soberano.

El estado de excepción, pues, equivale a la caducidad de un orden regular y constituye el momento político por excelencia, porque sólo en ese momento, y no durante la vigencia de la regularidad del orden, se pone de manifiesto quién es el verdadero soberano, porque es él —y sólo él— el que puede decidir. De lo contrario no sería soberano, del mismo modo Dios no sería Dios si no pudiera neutralizar el orden regular de las causas naturales. Con ello Schmitt identifica la esencia de la política con la decisión tomada en el momento de excepción y así transforma la excepción en norma de lo político (Bertelloni, 2002, p. 34).

Schmitt se remonta a la teoría de la soberanía de Jean Bodin, para este, la soberanía implica un poder perpetuo (en el sentido que no deriva de otro poder) y absoluto (en la medida que no es divisible). Así, la excepción expresa la forma en cómo surge toda soberanía: “El caso de excepción revela la esencia de la autoridad estatal de la manera más clara. En él, la decisión se separa de

la norma jurídica y la autoridad demuestra (para formularlo en términos paradójicos) que no necesita tener derecho para crear derecho” (Schmitt, 2001a, p. 28). Tal vez, la manera de ejemplificar esto sea en el contexto histórico en que lo dijo Schmitt, en los años del nazismo.

Es la voz la que hace la ley: *Führerworte haben Gesetzkraft* (Las palabras del Führer tienen fuerza de ley) diría Otto Adolf Eichmann (*Obersturmbannführer*: Teniente Coronel del Tercer Reich) en su juicio en Jerusalén.<sup>44</sup> El propio Schmitt proclamó sin ambages, en un texto de 1934, intitolado *Der Führer schützt das Recht* («Führer defiende el derecho»): “El Führer está defendiendo el ámbito del derecho de los peores abusos al hacer justicia de manera directa en el momento del peligro, como juez supremo en virtud de su capacidad de líder” (Schmitt, 2007b, p. 88). El Führer es la ley, destacando la excepcionalidad del nuevo ordenamiento político-jurídico que se había inaugurado en Alemania a partir del ascenso de Hitler al poder. La filósofa Hannah Arendt en 1961, acude como reportera de la revista *The New Yorker* al juicio de Adolf Eichmann, en Jerusalén, con posterioridad, reflexiona sobre esa encomienda en *Eichmann en Jerusalén*:

Eichmann siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que el cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich. (El apoyo de la tesis de Eichmann, la defensa hubiera podido aportar el testimonio de uno de los más destacados especialistas en el derecho constitucional del Tercer Reich, Theodor Maunz, ministro de educación y cultura de Baviera, quien en 1943, en su obra *Gestalt und Recht der Polizei*,

<sup>44</sup> Otto Adolf Eichmann: miembro del Partido Nacionalsocialista, alto líder de seguridad de la SS (*Schutzstaffel*), era jefe de la Subsección B-4 de la Sección IV de la Oficina Central de Seguridad del Reich. Eichmann había logrado huir de los juicios de Núrenberg y por varios años más, fue detenido en un suburbio de Buenos Aires, la noche del 11 de mayo de 1960 y trasladado en avión, clandestinamente, 9 días después a Jerusalén. Compareció ante el Tribunal del Distrito de Jerusalén el día 11 de abril de 1961. Acusado de 15 delitos, entre ellos: crímenes de guerra, crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad. Fue ejecutado por los judíos ante una sentencia condenatoria, el ahorcamiento fue el 31 de mayo de 1962. La cinematografía actualmente llevó a la pantalla grande la vida de Hannah Arendt y su postura ante el caso Eichmann, bajo la dirección de Margarethe von Trotta.

afirmó: “Las órdenes del Führer... son el centro indiscutible del presente sistema jurídico”) (Arendt, 2010, p. 44).

Si Hitler es el verdadero soberano puede salirse del propio derecho positivo válido y crear nuevo derecho. Es decir, pone en suspenso el ordenamiento jurídico a través de la excepcionalidad. Más allá de la filiación al nazismo, Schmitt se da cuenta de que Hitler crea derecho fuera del propio ordenamiento jurídico establecido, basta recordar que de 1933 a 1945 la Alemania nazi vivió bajo un absoluto “estado de excepción”. Por lo cual el Führer era la ley misma. Por esta razón, Eichmann se cree culpable ante Dios, pero no ante la Ley. Mladen Dolar atisba de manera magistral lo antes expuesto:

En la persona del Führer, *zoe* y *bios* coinciden. El representa la unidad del pueblo [*Volk*] y sus aspiraciones, su ambición y su tarea biopolítica: y el término de Foucault “biopolítica” apunta precisamente a la aniquilación de la distinción entre *zoe* y *bios*, es decir, desde nuestra perspectiva particular, a la aniquilación al mismo tiempo de la distinción entre la voz y el *logos*. Lo biopolítico fagocita lo sagrado, la voz fagocita la letra, la división se cae. La caída de esa distinción trae aparejada necesariamente la aparición de la “nuda vida” del otro lado: la vida que cualquiera puede matar con toda impunidad, y aun así la vida que no puede ser sacrificada, es decir, sometida a una economía de sacrificio, don, ofrenda, expiación, en algún gesto de intercambio con el (divino) Otro. Tal es la vida de los judíos, los *homines sacri* por excelencia de nuestro tiempo (Dolar, 2007, p. 141).

En ese estado de indeterminación coinciden *zoé* y *bios* en la persona del Führer. A través de la voz del soberano (*Der Führer*) se suspende la validez de la ley e interpone, por antonomasia, el estado de excepción como regla. La voz de Hitler se instaura como comandante de la *zoe* y la *bios*, deambula entre ambas, pero de una manera ilocalizable, al tener la prerrogativa o facultad de estar en el interior y exterior de la ley, al mismo tiempo. De ahí que sea una amenaza permanente la interposición del estado de excepción. Por tanto, se vuelve acertada la anunciada paradoja

de la soberanía agambeniana: “Le souverain est, dans le même temps, à l’extérieur et à l’intérieur de l’ordre juridique” (Agamben, 1997, p. 23).

Así, respecto a la relación entre soberanía y excepción, la originalidad del planteamiento de Schmitt estriba en su capacidad heurística, en el hecho de que no se trata de una teoría normativa de la soberanía que aspire a justificarla recurriendo a un criterio metafísico de validez pretendidamente superior o trascendente. Sino a una ontología de la inmanencia. A lo cual nos dice: “Un Estado, como unidad política [...] existe en la esfera de lo político; es tan poco susceptible de justificación [...] como si en la esfera del Derecho privado se quisiera fundamentar normativamente la existencia del individuo humano vivo” (Schmitt, 1982, p. 106). Reconoce que el soberano lo es no por derivar su poder de una norma o investidura especiales, cualesquiera que estas sean, sino permanentemente y por derecho propio: por virtud de su propia existencia.

Por consiguiente, su definición perentoria de soberanía, “Soberano es quien decide sobre el Estado de excepción” (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*) (Schmitt, 2009b, p. 13), no parte de una petición de principio ni prescribe una fórmula ideal. Al contrario, ofrece una noción de gran utilidad para comprender la significación de un hecho político específico: “La fuerza conceptual de la definición de Schmitt es inmediatamente obvia. Mientras que las definiciones legales son inflexibles, por lo general abstractas y ficticias, la que él propone es eminentemente política. De hecho, sigue de cerca la realidad empírica” (Freund, 1995, p. 24).

Por ello, prosigue Schmitt:

Sólo esta definición —soberano es quién decide el estado de excepción— puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología popular, sino concepto de la esfera más extrema. De lo que sigue se verá que aquí por «estado de excepción» se entenderá un concepto general de la

doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. El hecho de que en un sentido amplio el estado de excepción sea idóneo para la definición jurídica de la soberanía tiene un motivo lógico-jurídico sistemático. La decisión sobre la excepción es una decisión en el sentido amplio de la palabra. Una norma general, como la representa la norma jurídica con validez consuetudinaria, nunca puede abarcar la excepción absoluta y por ende tampoco fundamentar totalmente la decisión de si existe un verdadero caso excepcional (Schmitt, 2009b, p. 13).

Para Schmitt, la soberanía más que un atributo es un “acontecimiento”, es una manifestación ontológica, sin tener que dar ninguna explicación porque no tiene fundamento.<sup>45</sup> Esta situación posfundacional (como falta de fundamento) busca, más que una forma ideal de gobierno, el momento de innovación de los poderes fácticos, busca cambios de situación imprevistos y contingentes, y abrir espacios de libertad impensados (Vatter y Ruiz, 2011). Sin embargo, al parecer, Schmitt no deja atrás su influencia teológica y permanece atrapado en el marco conceptual de la soberanía, lo cual le impide llegar a una verdadera ontología política. Su pregunta al respecto, en cualquier caso, es *quién*, no *por qué*. Sabe que lo principal es el *quién*, porque depende de ella para no ser un mero simulacro, una simple tentativa retórica sin resonancia. El *quién* delimita el universo donde puede haber sentido, ordena el mundo para generar las condiciones necesarias para poder siquiera preguntar *por qué*, es decir, para que pueda existir un lenguaje político inteligible.

<sup>45</sup> *Acontecimiento* lo entendemos en la línea de Heidegger, Derrida, Luc Nancy, Alain Badiou. El filósofo Oliver Marchard lo define de la siguiente manera: “el ‘acontecimiento’ denota el momento dislocador y disruptivo en el cual los fundamentos se derrumban. La libertad y la historicidad se han de ‘fundar’ ahora, justamente, sobre la premisa de la ausencia de un fundamento último. El juego interminable entre el fundamento y el abismo sugiere también aceptar la necesidad de ‘decisión’ (basada en la indecibilidad ontológica) y ser consciente de la ‘división’, la discordia y el antagonismo, pues cada decisión —dado que no puede sustentarse en un fundamento estable ni tampoco ser tomada en el solitario vacío de la completa infundabilidad— siempre se verá confrontada con demandas y fuerzas contrapuestas” (Marchard, 2009, p. 15).

Declarations such as ‘We, the people’ do not describe, they constitute the ‘we’ and the ‘people’ in their very utterance. They may presuppose such an entity —‘people’— and they may presuppose that the utterer is a duly qualified representative of that entity, a legitimate enunciator of the ‘we’, but that which is presupposed only actually comes into being in the act of articulating the declaration. What is needed for such an emergence is a ‘sovereign’ space (logical or physical) within which the language can be heard. It is the situation, the condition, the ‘state’, which structures this enabling space. “No norm is valid in emptiness (Keine Norm gilt im Leeren, Schmitt) (Rasch, 2000, p. 4).<sup>46</sup>

*Nosotros y gente* son expresiones ambiguas y paradójicas, es decir, todos y a la vez nadie. Por ello, le parecía tan despreciable la democracia liberal y el parlamentarismo a Schmitt. En este juego de la representación política se pierde quién toma las decisiones y se cae en un permanente deliberar de las fuerzas políticas. Por lo tanto, en el ámbito político una vez que hay un *quién* siempre puede invocarse, o inventarse, un *por qué*.

Ya sea Dios el único soberano, es decir, aquel capaz de actuar como su representante en la realidad terrenal sin objeción alguna, o bien el emperador, el gobernante o el pueblo, es decir, aquellos que sin objeción alguna pueden identificarse con el pueblo, la pregunta siempre gira en torno al sujeto de la soberanía, o sea a la aplicación del concepto en una situación concreta (Schmitt, 2001a, p. 26).

Pensando la soberanía como un asunto más de eficacia que de validez, o mejor dicho, pensando que la validez de una soberanía no es causa sino consecuencia de su eficacia, Schmitt invierte

<sup>46</sup> Expresiones tales como ‘Nosotros, la gente’ no describen ni constituyen al ‘nosotros’ y al ‘gente’ en su propia expresión. Podrán suponer a esa entidad —‘gente’— y podrán presuponer que quien apela a ella es su representante debidamente calificado, un legítimo comisionado del ‘nosotros’, pero todos esos presupuestos cobran vida en la realidad solo cuando son articulados en esa locución. Lo que hace falta para que aparezcan es un espacio soberano (lógico o físico) en el cual puedan ser escuchadas esas expresiones. Esta es la situación, la condición, el ‘estado’, esa estructura del espacio permitido. (Ninguna norma es válida en el vacío, Schmitt) (traducción del autor).

los términos a sabiendas de que para comprender el fenómeno de la soberanía es preciso llevarlo de regreso al principio de sí mismo, a sus orígenes, escapando de sus artificios, traspasando el “velo de maya”<sup>47</sup> donde se esconde su falta de fundamento, la quimera del origen:

Todas las teorías de la legitimidad tienen un defecto: no conocen las aguas del origen [...] Sin esas aguas *todos* son usurpadores. Y los primeros usurpadores pueden recurrir entonces a un aliado: el tiempo. Cuando una soberanía lleva *un cierto tiempo* subsistiendo se supone que la crudeza con que ha afirmado su fuerza ya se ha rodeado y cubierto de la *douceur* de una costumbre, de una aceptación prolongada, en suma, de una tradición. Así que la tradición ya no servirá para reivindicar el origen, sino para ocultarlo (Calasso, 2001, pp. 22-23).

Por lo tanto, el estado de excepción no designa solo el límite del orden jurídico, sino también su origen. En un principio no era la norma sino la excepción. Lo primero fue lo injusto no lo justo. La injusticia es lo primigenio no la justicia. El filósofo del derecho Hasso Hofmann profundiza:

Las representaciones de lo bueno y lo justo aparecen siempre más aburridas que las del vicio y la injusticia. Injusticia es lo original, justicia es resultado de crítica y reflexión. La justicia tendría que llamarse no-injusticia. [...] jamás se hablaría del derecho, sino se diera lo injurídico (Hofmann, 2002, pp. 103-104).

El valor de la excepción reside en exponer, de la manera más clara posible, el lugar que ocupa la decisión soberana como acto imperativo fundamental, es decir, como elemento que instaura y da sustento al orden político sobre el que asienta el orden jurídico (Bobbio, 1990, p. 297). En primera instancia, es la prueba de que lo político existe antes que lo jurídico; el testimonio de que la eficacia de todo sistema de normas supone la resolución de

<sup>47</sup> Aquí nos referimos al “velo de maya” de Schopenhauer.

un problema previo: lo injurídico. El problema de la soberanía no es otro que el problema de la excepción: ahí el poder se muestra en estado puro, es decir, como mando “que existe por sí mismo”, para imponer el orden, sin necesidad de ninguna norma jurídica que lo ampare.

Al parecer, como nos lo anuncia Roberto Calasso:

Para cualquier soberanía, el punto de peligro es su origen [...] toda soberanía puede ser atacada reconduciéndola a su origen, pero la soberanía vence su ordalía cuando se niega a dar explicaciones, si no es a algo (*Diou*) sobre lo que nadie puede contar (Calasso, 2001, p. 62).

Por ello, es necesario el olvido para soterrar lo indecible, lo abominable, lo inexpugnable. Soberanía y estado de excepción nacen en el mismo momento, pero la soberanía debe permanecer como el cielo azuloso después del chubasco; por el contrario, el estado de excepción debe desaparecer como el relámpago después de la tormenta, porque surge en un afuera de la ley, violento, injurídico. De ahí la necesidad del olvido en pos de la soberanía. Ernest Renan en su célebre conferencia “¿Qué es la nación?”, pronunciada en la Sorbona en 1882, coligió:

El olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas. La unidad siempre se hace brutalmente (Renan, 2000, p. 56).

Junto a la memoria es necesaria la gracia del olvido. La eficacia de esa operación radica en que al tiempo que induce al olvido de los orígenes impulsa la creación de un recuerdo oficial y público. Por lo tanto, soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción, pero también es él quien determina la memoria colectiva. El soberano promueve el olvido evocando, paradójicamente,

el pasado. Se consolida como soberano cuando logra negar no el pasado sino el olvido. El paso del tiempo actúa, ineludiblemente, a favor de la soberanía. Pero ello no quiere decir que el olvido sea solo formación y transmisión de una narrativa histórica, sino es un proceso de colonización de la conciencia por parte del poder; solamente así se llega a una *servidumbre voluntaria* tan mentada por Étienne de La Boétie:

Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común es ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo encantados y prendados por el solo nombre de lo UNO (Boétie, 2007, p. 6).

Una respuesta podría ser que es el problema perenne entre lo “uno” y lo “múltiple”. Lo “uno” es homogéneo, orden, permanencia, historia, narración; lo “múltiple” es heterogéneo, caos, contingencia, olvido, barbarie. Al respecto, Jacques Derrida en *Kant, el judío, el alemán*, aclara:

El olvido no es —escribe Derrida interpretando a Renan—, en el caso de la nación, el simple borrarse psicológico, un desgaste o un obstáculo insignificante que hace más difícil el acceso al pasado, como si el archivo se hubiese destruido por accidente. No, si hay olvido, es porque no se soporta algo que estuvo en el origen de la nación, una violencia sin duda, un acontecimiento traumático, una especie de maldición inconfesable (Derrida, 2004, p. 121).

La violencia en el origen de la nación es concomitante a la barbarie, por ello es necesario cubrir este origen bajo el velo del olvido. Ricardo Forster dice: “Que el *exterminio* esté en el origen de la nación, vuelve indispensable el olvido, supone que la reescritura de la historia sea capaz de eludir el trauma en ese tipo de violencia criminal” (Forster, 2010, p. 29). El propio Renan en otras dos obras: *La vida de Jesús* y *Los primeros doscientos años del cristianismo*, ya atisbaba que los conceptos de *memoria* y *olvido* están impregnados en el origen del cristianismo: la historia del Jesús

cristiano y el Jesús judío. La resurrección del Jesús judío es una cuestión histórica y, por el contrario, la resurrección de Cristo al tercer día es una cuestión de la historia de la salvación. Así lo colige la filósofa, Ágnes Heller:

La historia y la historia de la salvación ni se cruzan, ni se contradicen, dado que ocurren al amparo de la eternidad, y en este sentido es intemporal, mientras que el concepto de la historia es temporal. En este existe un pasado, un pasado histórico, algo que ya está pasado, que no se puede hacer presente (Heller, 2007, pp. 12-13).

La “historia”, que es temporal, es proclive al olvido, porque no tiene como arma el ritual y la repetición. La historia de la salvación de Cristo se repite y se ritualiza cada año, con el acontecimiento de la resurrección del Jesús cristiano, es decir, se inserta en la memoria colectiva e impide el olvido.

Sin embargo, es cierto que la propuesta de Schmitt no pretende denunciar el origen despótico de todo poder, sino advertir que el poder de su despotismo depende la posibilidad de crear o mantener un orden concreto.

La autoridad es buena por el simple hecho de existir [...]. La causa radica en que la simple existencia de una autoridad gubernamental implica una decisión, la cual a su vez es valiosa como tal porque justamente en los asuntos de mayor trascendencia resulta más importante el hecho de decidir que el contenido de la decisión (Schmitt, 2001, p. 31).

El propio Max Weber concordaría con que el valor dado al momento excepcional revela la verdadera naturaleza de la dominación. En *Economía y sociedad*, afirma:

La división constitucional de poderes es una estructura específicamente lábil. La *efectiva* estructura de dominación se determina según sea la respuesta que se dé a esta pregunta: ¿qué *sucedería* si un compromiso indispensable según la ley (por ejemplo, sobre el presupuesto) *no* se llevara a cabo? Un monarca inglés que gober-

nara sin presupuesto pondría en peligro (hoy) su corona, pero no un monarca prusiano en igual situación; es decir, en el Imperio alemán antes de la revolución los poderes *dinásticos* eran los decisivos (Weber, 2002, p. 227).

Weber se refiere al conflicto entre la corona y el parlamento en Prusia entre 1862 y 1866. El hecho de que Otto von Bismarck pudiera forzar la situación gobernando sin presupuesto y que las medidas del Estado siguieran siendo obedecidas, en tanto seguían siendo consideradas legales a pesar de no estar basadas en ninguna previsión presupuestaria, demostraba quién tenía la última decisión, por tanto, quién era soberano (Rossi, 2004, p. 138).

En Schmitt, “la soberanía pretende ser una racionalización jurídica del poder, en el sentido de transformar la fuerza en poder legítimo, el poder de hecho en poder de derecho” (Matteucci, 1991, p. 1483). El riesgo en el que incurre Schmitt al pretenderlo no es sinónimo de que sus ideas sean una mera “doctrina de la fuerza bruta” (Neumann, 1943, p. 66). Ocurre más bien que en el fondo la de Schmitt era una concepción trágica, una idea de la soberanía como decisión suprema. Sin embargo, ello no es suficiente para concluir que lo de Schmitt era un nihilismo militante del poder por el poder mismo: el principio que marcaba la pauta central de su pensamiento era la capacidad de producir un orden concreto como medida de la soberanía:

La decisión nace, bien de la necesidad de restablecer un orden, bien de la necesidad de buscar uno nuevo. Para no desligarse del marco del derecho, ha de hacerse siempre dependiente de un orden. La fuerza sola no constituye derecho (Herrero en Schmitt, 1996a, p. XXXII).

Su derecho (soberano) comienza cuando logra construir un orden cuya vigencia es su único interés. De ahí que su teoría de la soberanía, el “decisionismo”, pueda definirse como “un positivismo que ha llegado a la conciencia de sí mismo” (Krockow, 2001, p. 117). Entendiendo —según Ágnes Heller— el decisionismo,

como doctrina política, se asienta sobre tres proposiciones fundamentales: 1) la decisión es el momento político por definición; 2) la cualidad de decidir de manera definitiva es propia del soberano; 3) la decisión sobre la excepción es la prueba máxima de la soberanía (Heller, 1989, p. 155).

Por tanto:

Para Schmitt el acto político por excelencia —el gesto del soberano— es un acto de decisión. Y en ningún lugar se expresa mejor ese gesto que en el momento de decidir el estado de excepción pues en ese acto se suprime el derecho, de suerte que todo queda a merced de la decisión del soberano. Entendámonos bien: toda la política nace y se legitima en la decisión del soberano. Y eso vale para la creación del derecho como para su supresión. Lo que pasa es que donde mejor se visualiza el decisionismo de la política es precisamente en el acto de suspender el derecho pues una vez que han quedado fuera de juego las reglas de juego, legalmente establecidas, lo que manda es la decisión (Reyes Mate, 2003, p. 91).

Por ende, “normalidad” y “excepción” constituyen, en Schmitt, los dos tiempos elementales para pensar la soberanía. En el primero, el poder se ejerce implícitamente, envuelto en una serie de reglas, facultades y procedimientos que operan conforme a “un mecanismo cuajado en la repetición, la ley hecha fuerza”. En el segundo, el poder emerge en su estado más puro, mandando de manera explícita, inmediata, sin que restricción alguna se interponga ante su decisión: fuerza hecha ley.

Aunque resulta simplemente ilustrativo el recorrido del surgimiento de la teología política, nos dio pauta para entender como han sido secularizados algunos conceptos teológicos, con ello buscamos entender la crítica a la modernidad ante un mundo sin Dios.

La teología política ha sido confundida como una respuesta trascendente al problema de la soberanía; por lo contrario, descubrimos que no podemos soslayar el origen teológico de la misma como fueron las pretensiones de la ilustración a través, simple-

mente del imperio de la razón y de las democracias liberales. Perder el asidero teológico en una sociedad profundamente mística resulta sumamente riesgoso.

La pertinencia del pensamiento schmittiano resulta esencial para entender la postura de los Estados imperialistas que pretenden imponerse como los auténticos soberanos. Leer a Schmitt no es una tarea para convertirnos en sus apologistas, sino, como lo nombra Ricardo Forster, en un hermeneuta de la noche que busca hacer más diáfana la modernidad y la llamada posmodernidad.

Aunque Schmitt no logra vencer lo propio que critica: quitar el lastre de trascendencia a la teología política en pos de una ontología de la inmanencia. Una de las críticas más profundas hacia su postura viene del republicanismo, quien no comparte la representación de la soberanía y el libre albedrío del soberano, quien, supuestamente, en última instancia, garantiza el orden: el postulado básico de la tradición republicana se expresa en el principio “el imperio de la ley, no del hombre”. No obstante, el pensamiento schmittiano sigue, sin lugar a una duda, vivo.

**Carl Schmitt,  
pensador de la excepción**



*La época de la estatalidad toca ahora a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello. Termina así toda una superestructura de conceptos referidos al Estado, erigida a lo largo de un trabajo intelectual de cuatro siglos por una ciencia del derecho internacional y del Estado “europacéntrica”. El resultado es que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronado. Sin embargo, se mantienen sus conceptos, que quedan incluso como conceptos clásicos.*

Carl Schmitt

EN EL CAPÍTULO ANTERIOR se mostró un esbozo sobre el concepto de estado de excepción en la Grecia antigua, en la República romana, en la tragedia de *Antígona*, en el pensamiento de Sören Kierkegaard y, por último, en la teología política, con la intención de encontrar las reminiscencias del pensamiento schmittiano.

Si alguien ha rastreado con mucho ahínco el concepto de estado de excepción en la modernidad, ese es Carl Schmitt. El pensador alemán a través de la *Ausnahmezustand* (estado de excepción) sustenta toda su teoría de la soberanía. A partir de su muerte en 1985, Schmitt ha estado en la mira de varios pensadores en todo el mundo: unos apologistas, otros reaccionarios a su pensamiento. Por ello la importancia en este trabajo de indagar sobre el valor de su pensamiento.

Aunque se proporcionaron atisbos del pensamiento de Carl Schmitt en el capítulo anterior, se vuelve necesario indagar con mayor profundidad sobre algunas ideas para tener una comprensión más pormenorizada de su tiempo, sus influencias y aseveraciones.

## Antecedentes biográficos de Carl Schmitt

—Pero el pasado es el pasado;  
¿por qué moralizar en su lugar?  
Olvidadlo. Mirad, este sol brillante  
lo ha olvidado todo, y el mar azul, y el cielo azul;  
han vuelto páginas nuevas.

—No tienen memoria; no son humanos  
Benito Cereno, Hermann Melville

*Hay sobre la Tierra tres únicas fuerzas capaces de someter para  
siempre la conciencia de esos seres impotentes e indómitos, y hacerlos  
felices: el milagro, el misterio y la autoridad.*

Fiódor Dostoyevski

Carl Schmitt nació en Plettenberg, el 11 de julio de 1888, año en que el káiser Guillermo II subió al trono del Imperio alemán. El paisaje rural de su pequeña aldea del Sauerland westfaliano en ese tiempo contaba con unos cinco mil habitantes, empezaba a sentir los efectos de la industria siderúrgica. La novela ficcional sobre la vida de Carl Schmitt, *Los elementos del mundo*, de José María Beneyto, describe los primeros años de su vida:

Cuando era niño, pensaba con frecuencia en la muerte. Fui un muchacho lleno de vitalidad y de ambición, pero a la vez sufría sin motivo accesos de melancolía. El pueblo en el que vivía, cerca del norte de Alemania, no tendría más de tres mil almas. Era un lugar sumergido en costumbres y hábitos rurales, aunque rebosante también de la energía que emanaba de las primeras fábricas. A lo largo de mi vida he visto cómo se transformaba aquel paraíso campesino en un erial industrial. Sin embargo, las imágenes de mi infancia continúan siendo prados de un verde esponjoso, fragantes. Una tierra llena de contrastes: la lucha entre el aire fresco, que llegaba directamente desde el mar del Norte, y su encuentro con las montañas, de ancha base y no muy elevadas. El escenario de una naturaleza aún no mancillada por la técnica (Beneyto, 2009, p. 29).

Uno de los contrastes más importantes de Schmitt es el desprecio por la técnica, lo cual se observa en la cita anterior. Tal vez los diversos contrastes han ocasionado que los biógrafos se hayan empeñado en hacer divisiones en dos, tres y hasta cuatro “Schmitts”: el de antes y el de después de la guerra, el de en medio (1933-1945), y el de más en medio todavía (1933-1936) (Jiménez, 2009, p. 23).

Schmitt nació en Renania, en una familia de origen francés, profundamente religiosa —tres parientes sacerdotes católicos estuvieron envueltos en la *Kulturkampf*— recibió educación religiosa, paralela a sus estudios superiores en el *Gymnasium* de Attendorny y una formación “latina”, tomista y contrarrevolucionaria. Ingresó a la Universidad de Berlín en 1907. En 1910, Schmitt obtuvo la máxima calificación con una tesis en derecho penal, dirigida por Frank van Calker —para quien el derecho estaba determinado por valores políticos— sobre el carácter graduable de la culpabilidad, titulada “Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung” (Sobre la culpa y sus formas. Una investigación terminológica).

Su primer trabajo jurídico fue *Gesetz und Urteil* (Ley y sentencia) de 1912, pero Schmitt no solo fue jurista, también cultivó la crítica literaria, la poesía y la sátira. Ejemplo de ello fueron sus escritos: *Richard Wagner und eine neue Lehre von Wahn* (Richard Wagner y una nueva teoría de la locura, 1912), *Kritik der Zeit* (Crítica del tiempo, 1912), *Don Quijote und das Publikum* (Don Quijote y lo público, 1912), en donde denuncia la autosuficiencia y falta de sacrificio del espíritu liberal, llegando a publicar con Fritz Eisler una serie de escritos satíricos iconoclastas contra las grandes figuras de la cultura alemana, bajo el seudónimo de “Johannes Negelinus mox Doctor”, con el título *Schattenrisse* (Siluetas, 1913). Gracias a su amigo Franz Blei, quien lo introdujo en el medio intelectual del momento, Schmitt entró en contacto con la vanguardia alemana, donde conoció a Conrad Weiss, Robert Musil, Hugo Ball y Theodor Däubler. De todos ellos, Däubler (poeta católico) fue

quien le dejó una huella más honda, dedicándole su libro *Theodor Däublers Nordlicht* (Aurora Boreal de Theodor Däubler, 1916).<sup>1</sup>

A los pocos días de superar su examen como aspirante a la judicatura, contrajo matrimonio con Pawla Dorotič, con la que apenas convivió en Munich algunos meses. No obstante, las obras comprendidas entre 1919 y 1921 las firmó con el nombre Schmitt-Dorotič. Posteriormente se divorciaron, ella se fue con parte del mobiliario y algunos de sus libros. El 18 de enero de 1924 tuvo lugar la disolución judicial del matrimonio. Sin embargo, Schmitt no consiguió la nulidad católica, pese a intentarlo en 1925-1926, situación que lo condujo, durante bastante tiempo, a considerar a las autoridades eclesiásticas como una “burocracia del celibato”.

Mejor le fue con su segunda mujer, Duška Todorovič (1900-1950), de origen serbio, con la que se casó en 1926 y tuvo, en 1931, a su única hija, Anima Louise. Frau Schmitt era una estudiante de Bonn, ayudó a Schmitt en su separación matrimonial y, por otro lado, tradujo al alemán unos documentos del serbio. Su hija Anima (1931-1981) contrajo matrimonio con Alfonso Otero Valera, profesor de Historia del Derecho de la Universidad de Santiago de Compostela, hecho que fomentó el vínculo de Schmitt con España.

A causa de una lesión en la espalda durante la instrucción como voluntario de infantería, fue trasladado al Ministerio de la Guerra bávaro, en Munich, donde pasó hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Durante la contienda continuó con su actividad académica. En febrero de 1916 se habilitó para dar clases en la Universidad de Estrasburgo con el libro de 1914, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (El valor del Esta-

<sup>1</sup> Al parecer, el pensador latinoamericano más leído por Schmitt fue Jorge Luis Borges, el sostén de esta idea radica en que en su biblioteca de Plettenberg se encontraron títulos como: *Einhorn, Sphinx und Salamander* (1964, traducción de *Manual de zoología fantástica*, de 1954); *David Brodies Bericht* (1972; *El informe de Brodie*, de 1970); *Lob des Schattens. Gedichte* (1971; el *Elogio de la sombra*, de 1969); y, finalmente, los *Sechs Aufgaben für Don Isidro Parodi* (1971; obviamente los *Seis problemas para Don Isidro Parodi*, de 1942). Estos libros hablan del interés innegable, además, los tres primeros contienen sus anotaciones personales, indicio de la atención con que los leyó (Dotti en Schmitt, 2010b, p. 154).

do y el significado de individuo), en el que atribuye al Estado la condición de medio para la realización del derecho y del individuo (*RechtStaat-Individuum*). Publicó además varios artículos sobre los problemas planteados por el estado de sitio que pueden considerarse un anticipo de sus posteriores reflexiones sobre la dictadura y el poder del Estado en tiempos de excepción. Cabe hacer mención, en relación con estos trabajos, de la influencia intelectual que tendrían, tal vez durante toda su vida: De Maistre,<sup>2</sup> Bonald<sup>3</sup> y, el español, Donoso Cortés.<sup>4</sup> De este último escribió un libro sobre su pensamiento en 1950, titulado: *Donoso*

<sup>2</sup> Joseph Marie, conde de Maistre (1753-1821) nace en Samboya, en Chambéry, el 1 de abril de 1753, en una familia de condes. Educado por los jesuitas, se gradúa en derecho en Turín en 1772 e ingresa en el escalafón de la magistratura judicial. La invasión jacobina de Samboya (1792) lo empuja a huir a Suiza, donde publica sus primeras obras. Vuelve a Turín en 1797 y es nombrado por Carlos Emanuele IV como regente de la cancillería de Cerdeña (1799-1802). Muere el 26 de febrero de 1821. El pensador francés, junto con Bonald, es el representante más importante del pensamiento contrarrevolucionario y uno de los fundadores de la teología política (Volpi, 2005, pp. 1399-1401). En la actualidad se está reimprimiendo su obra, entre ellas, *Tratado sobre el sacrificio*.

<sup>3</sup> Louis-Gabriel-Ambroise, vizconde de Bonald (1754-1840), de origen noble, nace en Millau, en el Rouergue, el 2 de octubre de 1754. Durante la Revolución emigra a Alemania y en el exilio publica sus primeras obras políticas. Regresa a Francia en 1797 y es eliminado de las listas de los emigrados por la intervención de Napoleón, quien lo nombra entre los diez consejeros vitalicios de la Universidad imperial. Alcanza el pináculo de su éxito con la Restauración; como exponente destacado de las "ultras" legitimistas en las Cámaras, es nombrado miembro de la Academia francesa a partir de 1816. Se retira de la vida política y renuncia a los cargos públicos con motivo de la Revolución de 1830. Muere el 23 de noviembre de 1840. Es un importante representante del tradicionalismo y conservadurismo francés, su obra más importante es: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796) (Volpi, 2005, p. 299).

<sup>4</sup> Juan Donoso Cortés (1809-1853) nace en Extremadura el 6 de mayo de 1809. Desde 1820 hasta 1828 estudia jurisprudencia en Salamanca, Cáceres y Sevilla. En 1836 obtiene la cátedra de Derecho constitucional en la Universidad de Madrid. Pero su postura moderada lo vuelve pronto sospechoso para el gobierno, que lo aparta de los cargos públicos y de la enseñanza universitaria. Tras su exilio en Francia siguiendo a la reina María Cristina regresa a España como secretario particular de la nueva reina Isabel II (1844). Miembro del Consejo real desde 1845, es nombrado marqués de Valdegramas en 1846. En 1849 es ministro plenipotenciario de Berlín. A partir de 1851 desempeñará el mismo cargo en París. Muere en París el 3 de mayo de 1853. Por lo tanto, fue un pensador político y diplomático, liberal en sus años jóvenes, se convirtió más tarde a un extremo catolicismo tradicionalista, que entendía la propia época como catástrofe y final de los tiempos. Entre sus obras más relevantes se encuentran: *Discurso sobre la dictadura* (1849) y *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) (Volpi, 2005, p. 588).

*Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (Interpretación Europea de Donoso Cortés).

La Primera Guerra Mundial representó, en la obra schmittiana, el parteaguas de sus reflexiones sobre el estado de sitio. Publicó varios escritos sobre este tema, en 1916, *Diktatur und Belagerungszustand* (Dictadura y estado de sitio); en 1917, *Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren* (Los efectos del estado de guerra en el proceso penal) y *Recht und Macht* (Derecho y poder). Estos trabajos y la influencia de Max Weber marcan su alejamiento con el neokantismo, lo cual se ve revelado en la publicación en 1919 de *Politische Romantik* (*Romanticismo político*), el cual es una crítica de las ideas políticas de los románticos alemanes, especialmente de Adam Müller, este texto fue aumentado y corregido considerablemente en 1925.

Aunque para, György Lukács, Schmitt no cumple su cometido de dar respuesta a lo que pretende criticar. En una reseña al libro de Schmitt de 1925, el joven filósofo le atribuye:

Así ante la pregunta de *por qué* precisamente el ocasionalismo fue decisivo para la estructura intelectual de los románticos. Schmitt hubiese debido aducir argumentos muy distintos. Pero aquí, este libro por lo demás inteligente e interesante fracasa totalmente. Schmitt no hace siquiera la tentativa de encontrar una explicación real, histórica; ni siquiera llega a formular correctamente la cuestión. Esta limitación obedece a que, en su análisis sociohistórico, se mantiene en un nivel de generalidad descolorido como el del término “burgués”, sin investigar con más detalle la situación histórica específica, la estratificación interna de la burguesía en la Alemania de entonces; sin plantear la pregunta por *cuál estrato* han representado los románticos alemanes, *a qué ser social* corresponde la estructura de su pensamiento. De esa manera, Schmitt no está en condiciones de resolver auténticamente el problema planteado por él mismo (Lukács, 2005, p. 221).

Sin embargo, a pesar de la crítica de Lukács, con *Romanticismo político* se puede decir que inicia la Teoría del Estado de

Schmitt, la cual se desarrollaría en los siguientes años hasta 1932, con una decena de obras.<sup>5</sup>

En su siguiente obra, *Die Dictatur* (La dictadura, 1921), se manifiestan ya, a manera de libro, sus trabajos sobre los conceptos de *estado de sitio* y *emergencia*. Posteriormente apareció *Politische Theologie* (Teología política, 1922), retomando aspectos de las dos obras anteriores y conteniendo una crítica de la debilidad de la burguesía, cuya representación política Schmitt atribuye a los liberales y al liberalismo. Aquí marca contundentemente su repulsión al liberalismo.

*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual) apareció, por primera vez, en 1923, en un libro conmemorativo de la Universidad de Bonn dedicado a Ernst Zitelmann. Fue publicado antes del comienzo de la dura crisis que sacudiría los primeros tiempos de la República de Weimar. Al respecto Jesús Silva-Herzog escribe:

Al escribir en 1923 su ensayo sobre el parlamentarismo, Schmitt argumenta que el gobierno representativo está herido de muerte. Se ha vuelto una máscara. Sus fundamentos intelectuales —la deliberación pública y el equilibrio de poderes— no corresponden con la realidad. El parlamentarismo moderno no termina con el secreto ni logra dispersar el poder. Impide perversamente la identidad entre gobierno y sociedad. Por ello, la única forma de reconstruir un régimen democrático es purgarlo de sus rasgos liberales. Prensa libre, voto secreto, organización de la oposición, autonomía de los grupos sociales son bacilos liberales que destruyen la “unidad emocional” de la democracia. La dictadura es el auténtico vehículo de la unidad popular. Su expresión es la voluntad del pueblo expresada en la aclamación. Así, no hay grito más democrático que el “Todos somos el *Duce*” del fascismo italiano. Identidad plena. Por ello el fascismo, el bolchevismo, el cesarismo

<sup>5</sup> *Politische Romantik* (1919), *Die Dictatur* (1921), *Politische Theologie* (1922), *Parlamentarime et Démocratie* (1923), *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), *Volksentscheid und Volksbegehren* (1927), *Théorie de la Constitution* (1928), *La Notion de politique* (1928), *Hugo Preuss* (1930), *Der Hüter der Verfassung* (1931), *Légalité et légitimité* (1932) (Baume, 2008, p. 17).

son ciertamente antiliberales, pero no antidemocráticos. Todo lo contrario (Silva-Herzog, 2000, p. 40).

La capitulación alemana y la amenaza revolucionaria de 1918-1919, la guerra perdida, la escuadra sublevada, el poder en manos de “Consejos revolucionarios de obreros y soldados”, Guillermo II huye a Holanda, la República proclamada (9 de noviembre de 1918), el Dictado de Versalles y la democracia liberal a la Weimar, todo ello terminó de forjar el antiliberalismo del autor, lejos de querer volver a casa, todavía estuvo un año trabajando en el Estado Mayor, resistiéndose a dejar el uniforme.

La influencia católica de Schmitt se manifiesta en *Römischer Katholizismus und politische Form* (Catolicismo romántico y forma política, 1923-1925), convirtiéndose en un destacado exponente del punto de vista católico entre los juristas alemanes.

*Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político) es originalmente una conferencia que Carl Schmitt pronunció en mayo de 1927 en la Deutsche Hochschule für Politik, de Berlín, en el marco de un ciclo sobre los problemas de la democracia. Posteriormente se publicó, en agosto de ese año, en la revista académica *Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, junto con trabajos de otros autores, bajo el título colectivo *Probleme der Demokratie*. Recordemos que en 1927 apareció la primera edición de *Sein und Zeit* (Ser y tiempo) de Martin Heidegger. En 1932, corregida la versión original y agregando el texto *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung* (La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones) se publicó como trabajo autónomo. En 1933 se reimprime la última versión en Hamburgo (Franzé, 2004, p. 121).

En octubre de 1929 imparte una conferencia en Barcelona titulada: “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones” (“Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”), la cual después fue publicada en *Europäische Revue*, en noviembre de 1929 y, posteriormente, incluida en la segunda edición de *El concepto de lo político*, en 1931.

Schmitt fue el consejero político de los tres cancilleres de Weimar anteriores a Hitler: Heinrich Brüning, Franz von Papen y Kurt von Schleicher (Le Brazidek, 2002, p. 75). Fue abogado del Reich, en el proceso de 1932 de “Prusia contra Reich”; pero también fue consejero del Estado prusiano, nombrado por Göring, en julio de 1933. Ha recibido una infinidad de epítetos o sobrenombres despectivos, como: “Apocalíptico de la contrarrevolución”, “enterrador de la República de Weimar”, “Lenin de la burguesía”, “arribista” o “Kronjurist del Tercer Reich”; también ha sido idealizado: “Epimeteo cristiano”, o proclamado “último representante del *jus publicum Europaeum*”.

El 30 de enero de 1933 el mariscal Hindenburg nombró a un soldado político, Adolf Hitler, *Reichskanzler* (Canciller del Reich), auténtico defensor de la Constitución y protector del derecho, con ello se ponía fin a la democracia en Alemania. La reacción de Schmitt no se hizo esperar y el 1 de mayo del mismo año se inscribió en el partido nazi, con número de afiliación 298 860.<sup>6</sup> En este periodo podemos ubicar sus escritos de los años de 1933-1934: *Machtpositionen des modernen Staates* (Posiciones del poder del Estado moderno); “Das gute Recht der deutschen Revolution”; “Ein Jahr deutsche Politik. Rückblick vom 20. Juli 1932. Von Papen über Schleicher zum ersten deutschen Volkskanzler Adolf Hitler” (Un año de política alemana. Retrospectiva del 20 de julio de 1932. Del papa al canciller del pueblo Adolf Hitler, pasando por Schleicher); “Der Führer schützt das Recht” (El Führer defiende el derecho); “Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens” (Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica, 1934); “Nationalsozialismus und derecho internacional” (“Nationalsozialistisches Rechtsdenken”); “Das politische Problem der Friedensicherung” (El problema político del aseguramiento de la paz); “Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der sieg des Bürgers über den Soldaten” (Estructura del Estado y hundimiento del Segundo Reich. La victoria del

<sup>6</sup> Como dato histórico, Martin Heidegger se afilió el mismo día al nacional-socialismo.

burgués sobre el soldado), y, ya en 1940, *Positionen und Begriffe* (Posiciones y conceptos).

La última reimpresión de *Der Begriff des Politischen* («El concepto de lo político»), en 1933, inicia la relación de Schmitt con Martin Heidegger a través de una carta del 22 de agosto de 1933. La epístola obedecía al envío de la tercera edición del libro de Schmitt, a la cual Heidegger le había incluido numerosas modificaciones y el deseo de colaboración de Schmitt a la nazificación de la Facultad de Derecho de Friburgo. Recordemos que ambos pensadores se afiliaron al NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei: Partido del trabajo Nacionalsocialista Alemán) el mismo día.<sup>7</sup>

Por eso la reacción de Schmitt ante el ascenso de los nazis al poder fue tan ambigua: por un lado, de aprehensión, ya que los consideraba un grupo de vándalos extremistas y fanáticos, pero por el otro lado, de esperanza, pues estaba seguro o, mejor dicho, quería estarlo, de que su gobierno acabaría con la prolongada inestabilidad que tanto le mortificaba. Es cierto, como ha escrito Volker Neumann, que la *volte face* de Schmitt no puede explicarse como un acto de supervivencia, ya que él nunca estuvo realmente en peligro. Fue, más bien, un gesto de oportunismo, fruto de que Schmitt reconoció una coyuntura favorable para ascender profesionalmente en el hecho que al nuevo gobierno le harían falta especialistas en derecho público. Y fue, también, un momento en que los múltiples componetes autoritarios que anidaban en su pensamiento encontraron una coyuntura en torno a la cual cristalizar (Bravo, 2013, p. 19).

Schmitt escribió en su diario, el día que Hitler fue nombrado primer ministro, que se sentía preocupado pero, también consolado: “al menos una decisión” (Bravo, 2003, p. 30). Al respecto Gwéanël le Brazidek dice:

Carl Schmitt puede considerarse como “un nazi de última hora”. El jurista alemán se comprometió seriamente, de 1933 a 1936,

<sup>7</sup> Para profundizar en la relación Heidegger-Schmitt, véase Faye (2009).

con el régimen nazi, convirtiéndose en su *Kronjurist*, pero su colaboración cesó rápidamente tras la oposición y las amenazas que recibió por parte de altos mandatarios nazis (Le Brazidek, 2002, p. 75).

Los escritos nazistas de Schmitt fueron compilados en un volumen que apareció en 1940, cuyo título fue *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* (Posiciones y conceptos en la lucha con Weimar; Ginebra y Versalles). No obstante, la recepción de la obra de Schmitt en el nacional-socialismo fue muy escueta. Después de su filiación en el 33 al partido nazi, rápidamente ganó enemigos dentro del nazismo, como Kart August Eckhardt, Reinhard Höhn y Otto Koellreutter. Manifestaron que Schmitt: 1) en los años previos a la llegada del Tercer Reich mostró una clara animosidad contra el movimiento nazi; 2) nunca hizo público su antisemitismo, incluso había tenido amigos judíos (esto es cierto, es bien sabido que Schmitt tenía una amistad, tal vez no física pero sí intelectual, con Walter Benjamin); y 3) su teoría del Estado era contraria a los postulados de la teoría nazi, pues postulaba la supremacía del Estado sobre el partido. Finalmente esto provocó que fuera excluido de cualquier actividad partidista a partir de 1936. Se autoexilia en España, para después volver a Alemania, para enclaustrarse en su casa de Plettenberg.

Con base en lo señalado anteriormente, ¿podemos separar la postura personal de su obra en Carl Schmitt? Para varios autores no sería posible, para otros, sí; sin embargo, también es cierto que ha sido anatemizado por varios autores por esta situación, descuidando la profundidad de algunos de sus escritos. Esto nos lleva a cavilar en otro gran pensador que ha navegado por el mismo periplo, nos referimos a Martin Heidegger y su filiación, también, al nacional-socialismo y que tampoco se puede negar su adherencia al nazismo (Faye, 2009). Sin embargo, hay que aceptar que, tanto Schmitt como Heidegger fueron víctimas de aquella sentencia de Paul Valéry: “Quien no puede atacar el pensamiento ataca al pensador”. Es lo que la lógica llama argumento *ad hominem* (contra el hombre). El cual definen Irving M. Copi y Carl Cohen como:

“Nombra un ataque falaz dirigido no contra la conclusión que uno desea negar, sino contra la persona que la afirma y defiende” (Copi y Cohen, 2002, p. 132).

Con el final de la guerra en Europa, el 8 de mayo de 1945, en septiembre, los americanos acordaron la entrada y registro de su domicilio y el 25 se ordenó su detención, sugerida por el constitucionalista Kart Loewenstein, excolega de Schmitt, emigrado en 1933 y asesor jurídico del gobierno militar y de la delegación americana en el Consejo Aliado para el control de Berlín. El ejército ruso tomó Berlín y arrestó a Schmitt en su casa. El 26 de septiembre de 1945 fue llevado al campo de prisioneros de Berlín-Wannsee. En octubre fue confiscada su biblioteca, y el 31 del mismo mes fue trasladado al campo de prisioneros de Berlín-Lichterfelde-Süd, en el que permaneció interno un año. Allí escribió su libro más íntimo y emotivo: *Ex captivitate salus* (Schmitt, 2010a). Algunos dicen que en este texto anuncia su arrepentimiento de pertenecer al nazismo (Pardo en Schmitt, 2011, p. XXII).

Por otro lado, ante el fin de la Segunda Guerra Mundial en Nüremberg, Alemania, los tres vencedores: Gran Bretaña, Estados Unidos de América y la Unión Soviética (y, también, Francia) crearon un Tribunal Militar Internacional, en ejecución del acuerdo firmado el 8 de agosto de 1945, por estos mismos países, para enjuiciar a los principales criminales nazis.<sup>8</sup> Con ello, se introdujo una novedad en el sistema jurídico internacional: el juzgamiento de individuos y no de Estados; pero no hubo en el

<sup>8</sup> Es pertinente hacer una aclaración —la cual es tomada de María Audry Luer—: “no es el juicio de Nüremberg sino los Juicios de Nüremberg. Cuando se refiere al juicio de Nüremberg se trata aquí del juicio principal que se hizo a 24 dirigentes, de nivel muy alto, pertenecientes al Partido Nacional Socialista Alemán, obviamente, a los supervivientes, varios se suicidaron, y también se vieron involucradas varias organizaciones de primera línea, como el cuerpo de mando político del Partido Nacional Socialista, la Gestapo, y el Servicio Secreto de Seguridad, ese es el juicio principal, que se llevó a cabo entre el 20 de noviembre de 1945 y el 1 de octubre de 1946. Después hubo otro que se realizó en el Tribunal Militar Internacional, y luego hubo otros 12 procesos en los que se enjuició a 199 personas en el Tribunal Militar, de los Estados Unidos de América. Ahí, entre esos 12 procesos, existió el juicio de los Doctores, de los Jueces, de los Diplomáticos, entre otros” (Audry, 2011, p. 196). Élisabeth Roudinesco sustenta que hubo otros mil seiscientos juicios ante Tribunales militares (Roudinesco, 2009, p. 146).

banquillo de los acusados ningún alto mando o político que perteneciera a los países vencedores, por ejemplo nadie fue acusado por el criminal bombardeo a la ciudad de Dresde, Alemania, donde murieron al menos 100 000 civiles.

Bajo esta dialéctica, el 27 de junio de 1946, Schmitt fue interrogado por el comité americano que acordó su liberación el 2 de agosto, pero fue puesto en libertad hasta el 10 de octubre (Jiménez, 2009, p. 60). El 19 de marzo de 1947 fue detenido nuevamente, los motivos no son claros. El 29 de marzo fue recluido en la prisión de Nüremberg, durante mes y medio. El 3, 11, 21 y 29 de abril fue interrogado de forma oral y escrita, en los llamados juicios de Nüremberg, por Robert M. W. Kempner, con el fin de determinar su participación en el régimen nazi y su política antisemita y de agresión, a través de la *Großraumtheorie* (Bendersky, 2007, pp. 6-34). Aquí transcribimos algunos fragmentos del interrogatorio del 11 de abril de 1947:

*Kempner:* On another occasion you have said that you compare yourself to someone who diagnoses a plague. But didn't you yourself spread a plague?

*Schmitt:* That was not my intention.

*Kempner:* Did you submit a legal opinion before the Supreme Court in 1932?

*Schmitt:* Yes, as representative of the Reich government. For me the Schleicher government offered the only option to item the chaos.

*Kempner:* You did however enthusiastically welcome the Enabling Act.<sup>9</sup>

*Schmitt:* That is a provisional constitution.

<sup>9</sup> Se refiere al hecho de 24 de marzo de 1933, donde se otorgó poderes extraordinarios al nuevo gabinete nazi; con ello, la eliminación de la oposición a favor de Hitler, la consolidación de un poder dictatorial y la subsecuente nazificación de Alemania.

*Kempner*: Of a great new era?

*Schmitt*: That relationship is not causal (“The Second Interrogation of Carl Schmitt at Nuremberg”, 2007, pp. 35-43).

Más adelante Schmitt se manifiesta en contra de la confiscación de su biblioteca:

*Schmitt*: My library has been confiscated and I can only receive packages twice a month.

*Kempner*: Your spouse can write to the American prosecution authorities-to me. Are you aware how antithetical our opinion is?

*Schmitt*: Yes, I am in the habit of taking everything as more complicated and problematic than it really is. I am an advocate of the right of free scholarship.

Después de 1936 Schmitt se alejó de toda actividad política, se dedicó a la docencia. Precisamente en los treinta, Schmitt se enfrentó asiduamente con la obra de Thomas Hobbes, tanto en el ensayo de 1937, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* (El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes), como en el volumen del año siguiente, 1938, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes).<sup>10</sup> Con este último celebró sus cincuenta años. El 11 de julio de 1938 firmó el prefacio. Para Jean-François Kervégan, “los escritos que van de 1937 a 1939 (el panfleto *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* y un grupo de artículos continuados

<sup>10</sup> Para varios críticos del pensador alemán, entre ellos, Jorge E. Dotti, la interpretación hobbesiana de Schmitt se puede dividir en tres estadios: “En el primero, desde 1920 hasta 1935, las ideas predominantes que animan la lectura son la creación del orden jurídico *ex nihilo* y la fundamentación de la legitimidad soberana. El segundo estadio, 1935 a 1950 aproximadamente, el trabajo se centrará en el libro de Schmitt *El Leviatán en la teoría de Thomas Hobbes*, focalizándose en lo que el jurista alemán entendió como fracaso de un símbolo político. Por último, el tercer estadio, 1950 a 1960, se analizan los textos que Schmitt incorpora a su obra clásica, *El concepto de lo político*” (Dotti, 2008, pp. 225-239).

en *Positionen und Begriffe*) desarrollan y sintetizan la crítica de lo que a partir de entonces Schmitt llama con crueldad la ‘Liga de Ginebra’ y el cuestionamiento del orden internacional instaurado desde 1918” (Kervégan, 2011, p. 89). *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (El viraje del concepto de guerra discriminatorio) apareció en la *Zeitschrift für Sozialforschung* de la llamada Escuela de Frankfurt dirigida por Max Horkheimer en 1938. *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (La situación de la ciencia del derecho europea) fue escrito en el momento más álgido de la Segunda Guerra Mundial, denota el pensamiento schmittiano en referencia al Estado y el derecho y su relación entre Schmitt y el régimen socialista alemán.

En los subsiguientes años al parecer hay un giro en la obra schmittiana, así lo vislumbra Giacomo Marramao:

A partir de la Segunda Guerra Mundial, la problemática schmittiana experimenta un giro significativo: el tema relativo a la génesis-estructura y a la parábola del Estado moderno resulta cada vez más absorbido dentro de una vicisitud cósmico-histórica centrada en el binomio tierra-mar, cuya vicisitud alterna signaría los destinos del *nomos*, como contraseña de una ley universal de la “apropiación” y, por lo tanto, como lugar de origen de todo “derecho”. Esta fase de reflexión, que comienza en 1942 con el volumen *Land und Meer* («Tierra y mar»), culmina en 1950 con el que representa el *opus magnum* de Schmitt y uno de los grandes libros del siglo: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* («El nomos de la tierra en el derecho de gentes del *ius publicum europaeum*») (2006, p. 131).

*Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (Tierra y mar. Un examen de la historia del mundo) —como lo piensa también Ramón Campderrich— “es el verdadero borrador del gran *El nomos de la tierra* (*Der Nomos der Erde*) de 1950” (Campderrich en Schmitt, 2007a, p. 9); donde se palpa otra de sus pasiones: el derecho internacional público. Para Franco Volpi:

En el relato *Tierra y mar (Land und Meer)*, escrito para su hija Anima en 1942, cuando se encontraba todavía aislado en el Berlín nacionalsocialista en guerra, Schmitt relee la historia europea a la luz de la oposición elemental entre tierra y mar, ordenamiento político-jurídico continental y marítimo, extrayendo de ella una fabulación vertiginosa: la de una «filosofía de la historia» que ve secretamente detrás de los acontecimientos potencias elementales como la tierra y el mar, Behemot y Leviatán, y también la técnica. Es esta última la que ha hecho posible la conquista de los mares... Es ella la que le está abriendo al hombre un nuevo e inmenso espacio de conquista, el aire, poniendo junto a Behemot y Leviatán un tercer monstruo, Grifón, señor de los cielos (Volpi, 2007, p. 147).

En junio 1943, el jurista alemán imparte una conferencia en el Instituto de Estudios Políticos de Madrid, titulada: “Cambio estructural del derecho internacional”, donde anuncia ya su propuesta del *nomos* como espacio total. La palabra *nomos* (ley) se deriva de *nemeîn*, que significa ‘apacentar’, pero Schmitt la utiliza refiriéndose a la tierra. El *nomos* “es la palabra griega que indica la primera medida de todas las medidas subsecuentes, así como la primera partición, clasificación y apropiación del espacio, la primera división y distribución” (Schmitt, 2002, p. 67). Es decir, los conceptos que sostienen las afirmaciones e ideas políticas, jurídicas y morales. En 1953 publica *Nehmen/Teilen/Weiden* (Apropiación/división/producción), concebido como corolario de la teoría del *nomos*.

En 1957 se da una reedición de ensayos, donde excluye aquellos que se le puedan relacionar con su pasado nazi, intitulado: *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (Ensayos de derecho constitucional). El opúsculo de 1960 fue *Die Tyrannei der Werte* (La Tiranía de los valores), una edición privada para los participantes del coloquio en Ebrach. Este texto, con algunas modificaciones, encuentra una primera difusión en 1961, cuando se publica en lengua castellana en la *Revista de Estudios Políticos* (Dotti en Schmitt, 2010b, p. 153). Para varios de los conocedores de la obra schmittiana, *Tiranía de los valores*, es el trabajo más filosófico del Schmitt. Casi veinte años

después regresa, en marzo de 1962, al Instituto de Estudios Políticos de Madrid para impartir una conferencia en plena España franquista. Es presentado por su director y discípulo Manuel Fraga Iribarne, el título de la conferencia fue: “El orden planetario de la Segunda Guerra Mundial”, retomando la misma cuestión del “nomos de la Tierra”: “la expresión ‘nomos de la Tierra’ tiene el sentido de llamar la atención sobre el hecho de una nueva toma y distribución de la tierra en su realidad concreta” (Schmitt en Bosoer, 2010, p. 105); posteriormente, en 1963 publica el volumen *Theorie des partisanen* (Teoría del partisano), presentado como una especie de integración intertextual del “concepto de lo político” y en la pregunta sobre quién es el enemigo real y en un nuevo nomos de la tierra, fue traducido al español en 1966 por su hija Anima de Otero; finalmente, aparece *Politische Theologie II*, en 1970, que constituye una significativa defensa de la categoría de “secularización”, en polémica con la tesis de la “legitimidad” o de la “autoafirmación” de lo moderno propuesta por Hans Blumenberg. El último ensayo publicado en vida, en 1978, fue *Die Legale Weltrevolution* (La revolución del mundo legal).

Podríamos decir que este es un resumen sucinto de la obra schmittiana, desconocemos si existen textos inéditos en el *Nachlass* (legado) de Carl Schmitt, custodiado en Düsseldorf en el Hauptstaatsarchiv del Land Nordrhein-Westfalen.

La única vez que habló Schmitt sobre su *engagement* al nacionalsocialismo fue en 1972, en una transmisión radiofónica donde justifica su decisión.

Schmitt tuvo una vida longeva, casi de 97 años; murió en el pueblo donde nació: Plettenberg, el 7 de abril de 1985, inmediatamente después que lo hiciera su hija, Anima; su muerte se dio apenas un lustro antes de la caída del Muro de Berlín y de los regímenes comunistas de la Europa del Este.

## Los dos tipos de dictadura: comisarial y soberana

*A menos de que el sufrimiento sea considerado como el objeto inmediato y directo de la vida, nuestra vida carecería de sentido. La vida está escrita en clave de dolor. Sería absurdo pensar que las enormidades del sufrimiento que abundan en el mundo fueran producto de la simple casualidad. Cada tropiezo podrá ser algo excepcional pero la desgracia es nuestra regla.*

*Sobre el sufrimiento, Arthur Schopenhauer*

*El cuerpo está con el rey,  
pero el rey no está con el cuerpo.  
El rey es una cosa  
¿Una cosa, mi señor?  
Una cosa hecha de nada.*

*Hamlet, William Shakespeare*

Schmitt identificó, a lo largo de la historia política de Occidente, dos tipos de dictadura: la dictadura comisarial (antigua) y la dictadura soberana (moderna). Pero, antes de detallar en qué consiste cada una es necesario aclarar que para Schmitt el significado del concepto “dictadura” se refiere a una forma de gobierno no democrática.

Schmitt caracteriza la dictadura como un modo extraordinario de ejercicio del poder político basado en un apoderamiento general para actuar conforme lo exija la situación de las cosas en orden a la consecución de un fin determinado. El primer rasgo que es posible aislar analíticamente de esta caracterización schmittiana es el carácter transitorio de la dictadura. Se trata de un modo extraordinario de ejercicio del poder dirigido a alcanzar un objetivo determinado. Una vez alcanzado ese fin la dictadura debe desaparecer: el objetivo de la dictadura es hacerse a sí misma superflua. Un segundo rasgo de la dictadura es su carácter excepcional. Así, la dictadura, según Schmitt, puede significar tanto una excepción a los principios del Estado de derecho como una excepción a los principios democráticos. [...] El tercer rasgo de la noción schmitt-

tiana de la dictadura es que se trata de un modo de ejercicio del poder presidido única y exclusivamente por criterios técnicos en orden a la consecución de un fin, es decir, en su idoneidad para la consecución del fin a alcanzar (Estévez, 1992, pp. 200-201).

Schmitt explica la dictadura como un medio de carácter ejecutivo, enteramente condicionado por el interés de lograr un fin político concreto: la inmediata abolición de una situación dada que es considerada inadmisibile. El único objeto de la dictadura es, según Schmitt, generar las condiciones de normalidad y orden políticos conforme a la máxima *salus populi suprema lex esto* (que la salvación del pueblo sea ley suprema). “Una dictadura que no se hace dependiente de un resultado a alcanzar, correspondiente a una representación normativa, pero concreta, que [...] no tiene por fin hacerse a sí misma superflua, es un despotismo cualquiera” (Schmitt, 2003, p. 26). De modo que, para parafrasear la definición de Schmitt, si “el soberano es quien decide el estado de excepción”, el dictador es quién gobierna en estado de excepción. Para Schmitt la dictadura es la forma de gobierno más adecuada para asegurar el buen funcionamiento técnico del Estado conforme a la racionalidad instrumental que caracteriza la política moderna. La discusión, propia del romanticismo parlamentario, es contraria al decisionismo que caracteriza a la dictadura porque, entre otras razones, entorpece la consecución expedita de cualquier fin determinado y rebaja la intensidad inherente a todo conflicto político, presentando como un mero desacuerdo entre las opiniones particulares, lo que según Schmitt es una oposición pública capital (Schmitt, 2001b).

La dictadura comisarial alude al momento en que el Estado, en el marco de una contingencia que perturba su estabilidad, con un conflicto que amenaza con destruirlo, se enfrenta con la posibilidad de su propio fin. Ante una crisis así, que pone en entredicho su supervivencia, y en ausencia de una figura jurídica prevista para gobernar en tales circunstancias, el soberano cuenta con dos alternativas: salvaguardar el orden sacrificando la normatividad o salvaguardar la normatividad sacrificando el orden.

La dictadura comisarial ofrece, entretanto, una tercera opción. Se remonta a la institución constitucional romana diseñada para preservar la República ante los peligros inusuales, a la declaración de emergencia por parte del Senado, a raíz de la cual se solicita a los cónsules el nombramiento de un dictador quien tiene como encargo poner fin a la emergencia que motivó su designación, sin verse sujeto a las restricciones convencionales que en épocas de tranquilidad regulan a los poderes públicos. Cuando termina la enmienda del dictador, se vuelve a los cauces ordinarios. Si el dictador comisarial se resiste a la revocación de su mandato, entonces puede convertirse en un dictador soberano.

The commissarial dictator Schmitt argued, following the Roman republican tradition, is appointed by a higher political authority and has a very specific task to accomplish, namely, the elimination of enemies during a crisis that threatens the survival of a regime. In these emergency moments, the higher authority appoints the commissarial dictator to suspend, if necessary, the existing legal order, to remove the threat, and to restore the previous normal conditions. The dictator has unrestrained power to achieve its designated end, and no moral or legal limits constrain his actions. The dictator can not only suspend the existing legal system in its entirety but also operate literally outside of it, in a normless vacuum. The singularity of this type of dictatorship, according to Schmitt, is found in the fact that “all is justified that appears to be necessary for a concretely gained success,” that is, a return to the *status quo ante bellum* (Kalyvas, 2008, p. 89).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> El dictador comisarial, argumenta Schmitt, siguiendo la tradición de la república romana, es nombrado por la autoridad política más alta y tiene una tarea muy específica para llevar a cabo, a saber, la eliminación de enemigos durante una crisis que amenace la supervivencia del régimen. En estos momentos de emergencia, la más alta autoridad nombra al dictador comisarial para suspender, si es necesario, el orden legal existente, quitar la amenaza, y restablecer las previas condiciones de normalidad. El dictador tiene poder irrestrictible para lograr su designado fin, y sus acciones no determinan límites morales o legales. El dictador no puede solamente suspender el sistema legal existente en su totalidad, sino también operar literalmente fuera de este, en un vacío sin normas. La singularidad de este tipo de dictadura, de acuerdo con Schmitt, es fundar el hecho que ‘todo está justificado, para aparentar ser necesario para un concreto éxito ganado’, que es un retorno a el *status quo ante bellum* (traducción del autor).

En cambio, la dictadura soberana abreva en el concepto de estado de guerra de Hobbes, pero reivindicando su sentido más dinámico, esto es más decisionista. *Princeps legibus solutus est* quiere decir que el soberano está por encima de la ley, es decir, es inmune a las leyes que él mismo crea:

La decisión soberana es el principio absoluto, y el principio absoluto [...] no es otra cosa que la decisión soberana. Surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden. El Estado de naturaleza es para Hobbes un estado de infelicidad, un profundo y desesperado desorden e inseguridad, una lucha sin reglas ni normas de todos contra todos, el *bellum omnium contra omnes* del *homo homini lupus*. La transición de ese estado arcaico de total desorden e inseguridad al estado estatal de paz, seguridad y orden de una *societas civiles* se realiza sólo en virtud de la aparición de una voluntad soberana, cuyo mandato y orden son ley. En Hobbes se halla la estructura lógica del decisionismo de modo evidente, precisamente porque el puro decisionismo presupone un desorden, que sólo puede ser llevado al orden mediante la decisión [...] Es sólo la decisión que pone el orden y la seguridad estatal en lugar del desorden y la inseguridad del estado de naturaleza, la que la convierte en soberano, y hace posible todo lo demás —ley y orden—. Para Hobbes el máximo representante del tipo decisionista, la decisión soberana es una dictadura estatal que crea la ley y el orden en y sobre la inseguridad anárquica de un estado de naturaleza preestatal e infraestatal (Schmitt, 1996b, pp. 30-31).

El soberano en Hobbes es el único que tiene poder de hacer, revocar, interpretar las leyes, por lo que en el Estado él es el único que no está sujeto a la jurisdicción de las leyes civiles. Si él las crea y las cambia, sería absurdo suponer que el soberano está ligado a algo que él mismo puede modificar a voluntad.

Schmitt no entendía el desarrollo del Estado desde una perspectiva contractualista, a través de una narrativa histórica lineal que inicia en una época primitiva de caos e inseguridad y pasa por la celebración de un contrato social que funda el poder, y termina con un Estado que genera orden y ofrece seguridad. Schmitt creía, por el contrario, que para que el “contrato” fuera

posible era necesaria, por definición, la acción del soberano cuya existencia, por tanto, era anterior a la del contrato:

El pacto que engendra el Estado, más exactamente, el consenso de individuos, es posible gracias a un garante soberano del orden así fundado, es decir, solamente es posible por el Estado [...] El Soberano es omnipotente gracias al consenso producido por él mismo en virtud de su poder soberano (Schmitt, 1996b, pp. 30-31).

En síntesis, Schmitt veía al soberano más como una causa que como una consecuencia del “contrato social”. De ahí que nunca asumiera el “desorden” y la “inseguridad” del “estado de naturaleza” hobbesiano como problema perteneciente a una etapa superada. Al contrario, los interpretaba como eventualidades al perpetuo acecho del presente: no como curiosidades de un pasado remoto sino como amenazas permanentes. Su concepto de *dictadura soberana* atañe, por consiguiente, al proceso de construcción y mantenimiento de un orden político, al antídoto contra el “estado de guerra” del que habla Hobbes.

Mientras que la dictadura comisarial se fundamenta *ex ante* en la normatividad que ella misma suspende, sirviendo al objetivo de erradicar el peligro y restaurar el orden previo, la dictadura soberana desconoce la normalidad existente con el objetivo de instaurar un nuevo orden *ex post*.

Contrary to commissarial dictatorship, sovereign dictatorship, although also a type of delegation, has a different task: to establish a new political and legal order by drafting a new constitution. Sovereign dictatorship, therefore, is a “founding power” reminiscent of the classical legislator who operates outside the existing legal system and is external to the established constitution. This founding act represents a rupture or a legal break that separates it from the previous system of norms. Sovereign dictatorship is a form of *constituting* politics. The constituent power of the sovereign subject decides explicitly and consciously to alter the juridical form of a political association. It signifies the radical beginning of a new regime that cannot be reduced or traced back to any

anterior procedure, set of rights, legal structure, or fundamental laws. Here Schmitt seems to have embraced Maurice Hauriou's definition of sovereignty as "a founding legislative power (Kalyvas, 2008, p. 90).<sup>12</sup>

Para Schmitt el dictador soberano corresponde más a la visión tradicional republicana del Gran Legislador, que al poderoso Leviatán de Hobbes, quien, después de todo, depende del antecedente del *Contrato social* y del derecho individual inalienable para la autopreservación. Por lo tanto, mientras la dictadura comisarial opera limitada en el tiempo, dentro de un horizonte predeterminado jurídicamente; la dictadura soberana está ilimitada por principio, opera solo dentro de los límites históricos a los que se somete a sí misma. Como órgano del poder constituido, la dictadura comisarial es un instrumento para la continuidad, para que el pasado se convierta en futuro; la dictadura soberana, como órgano del poder constituyente, es un instrumento para la ruptura, para que el futuro se convierta en presente. Corresponde entonces a la dictadura comisarial una intención conservadora: reestablecer el orden que existía con anterioridad a ella; y a la dictadura soberana, una intención revolucionaria: fundar un orden que se establece con posterioridad a ella.

Uno de los puntos relevantes en este trabajo se encuentra en la distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana. Entonces, para Schmitt existen dos figuras de estado de ex-

<sup>12</sup> Contraria a la dictadura comisarial, la dictadura soberana, aunque también es un tipo de delegación, tiene una diferente tarea: establecer un nuevo orden político y legal para crear una nueva constitución. La dictadura soberana, sin embargo, es un "poder fundante" reminiscente del legislador clásico quien operaba fuera del sistema legal existente y es externa a la constitución establecida. Su acto fundante representa una ruptura o rompimiento legal que lo separa del sistema previo de normas. La dictadura soberana es una forma de política *constituyente*. El poder constituyente del sujeto soberano decide explícitamente y conscientemente a la más primigenia forma jurídica de una asociación política. Esto significa que el comienzo radical de un nuevo régimen que no puede ser reducido o retroceder a algún anterior proceso, conjunto de derechos, estructura legal, o derechos fundamentales. Aquí Schmitt parece congeñar con la definición de soberanía de Maurice Hauriou como 'un poder legislativo fundante' (traducción del autor).

cepción. La comisarial que la asemeja con la dictadura romana, pero que también da cuenta de los estados de excepción regulados constitucionalmente en la actualidad, entre ellos México; y aunque la dictadura soberana para él estaría en manos de un dictador, define al estado de excepción como órgano del poder constituyente. Si le quitamos el velo dictatorial a la dictadura soberana y le damos tintes democráticos, podemos encontrar una relación brillante para nuestros tiempos: estado de excepción y poder constituyente caminan al unísono. Aquí entraría un tercer tipo de dictadura que, precisamente, sería la propuesta schmittiana: “la dictadura democrática”. La cual propuso Schmitt ante la debacle de la República de Weimar.

En la República de Weimar, el sistema parlamentario sería desplazado a partir sobre todo de 1930 por un mecanismo presidencialista, basado en los poderes de excepción del Presidente, que le permitían formar gobiernos sin confianza parlamentaria (a veces con la tolerancia) e incluso contra la voluntad del Parlamento. Carl Schmitt actuará como un teórico del sistema presidencialista, calificando a su titular como Defensor de la Constitución, y presentándole como el mantenedor de la unidad política. La dictadura del presidente del Reich se configuraría como una instancia autoritaria con tendencias homogeneizadoras, buscando la identificación con el pueblo por encima de partidos políticos e instituciones constitucionales. De este modo, la democracia parecería fundarse en la identidad del dictador con el pueblo, “condenado” a la aclamación. La dictadura sería la única forma de “realizar la democracia” (Gómez, 1992, p. 192).

Este breve bosquejo obliga a pensar que estamos ante un pensador antiliberal, pero, no antidemocrático, pareciera una paradoja, por esta razón consideramos pertinente explicar históricamente los sucesos acaecidos en la República de Weimar y, posteriormente, exponer el antiliberalismo schmittiano y su propuesta democrática.

## El fracaso de la República de Weimar

*Parlamentariamente hablando, la República de Weimar pertenece al mismo periodo que el Reich. La nación fue socavada por los mismos apetitos y anhelos. Las viejas actitudes mentales, los antiguos feudos, las caras de siempre permanecieron. La novedad llegaría sólo con los nazis.*

Golo Mann

El Imperio austro-húngaro se estableció tras la unión del Imperio austriaco y el reino de Hungría; tuvo una duración de medio siglo (1867-1918-9). Posteriormente se extendió a raíz de la anexión de Bosnia (1878) y Herzegovina (1908), hechos que dan lugar a una profunda crisis internacional cuyo desenlace fue la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Esther Cohen interpreta este periodo histórico de la siguiente manera:

El 21 de noviembre de 1916 muere el emperador Francisco José. Y si una fecha pudiera condensar el hálito de una decadencia, podría decirse que en el último soplo del monarca de la stirpe de los habsburgo se dejaron sentir los estertores finales del Imperio Austro-húngaro. Dos años más tarde, 1918, la desintegración total de esa potencia no haría sino ratificar lo que por décadas había venido anunciándose: el Imperio, sostenido de manera ilusoria, al final casi sólo y patéticamente, con el retrato de un viejo Franz Josef colgado de la pared de casas, escuelas, cuarteles y hasta burdeles, “emanando un presagio de digna decadencia”, quedaba finalmente reducido a la ruina. Entre sus escombros desaparecía todo un orden que iba más allá de la disciplina soberana y militar. La Primera Guerra ponía fin a un mundo arbitrario y despótico, pero inauguraba otro no menos cruel y asesino que llevaría a la humanidad, sólo dos décadas más tarde, a la vergüenza del nazismo (Cohen, 2006, p. 25).

Por lo tanto, el káiser Guillermo abdica en noviembre de 1918, por ende el gobierno se rinde ante los aliados. El fin de la guerra supuso para Alemania la pérdida de todas las colonias, la separación de Austria, la desaparición de las academias militares

y prácticamente de todo el Ejército y, por supuesto, las elevadísimas indemnizaciones por la guerra. La segunda década del siglo XX señala, además del desmoronamiento del Imperio austro-húngaro, la caída del zarismo en Rusia en 1917 con el triunfo de los bolcheviques, la gran Revolución de Octubre. Estas dos caídas significaron el desplazamiento de Rusia y Alemania como grandes potencias.

Tras el hundimiento del régimen imperial alemán al final de la Primera Guerra Mundial, se instauró en Alemania la República de Weimar (la Constitución fue aprobada por la Asamblea Nacional en la ciudad de Weimar, Turingia). La Constitución de Weimar —aclara el jurista Diego Valadés— “sustituyó la de 1871, y ésta a la que rigió la Confederación Alemana del Norte, de 1867. [...] Otto von Bismarck ocupó la Cancillería durante casi 30 años [1862-1890], y a él le correspondió diseñar las Constituciones de 1867 y de 1871” (Valadés, 2007, p. 143).

En mayo de 1875 nace el Partido Socialista Obrero Alemán y, precisamente, en tiempos de Bismarck, el 24 de mayo de 1878, se interpuso la Ley de Excepción contra los Socialistas, la prohibición de toda actividad del Partido Socialista Alemán y leyes sociales de Bismarck para desarmar a la socialdemocracia (Farfán, 2003, pp. 47-56).

La Carta Magna weimariana sustentaba que era una república democrática, con una Cámara única, sufragio universal, representación proporcional y referéndum. León E. Bieber da más elementos:

La elaboración de la Constitución se prolongó hasta principios de agosto de 1919. Por ella el Imperio alemán se convirtió en República, en la cual todo poder emanaba de la voluntad popular. No sólo los miembros del Parlamento (*Reichstag*) sino también el presidente debían ser elegidos por voto universal y directo. Sin embargo, a diferencia de sistemas parlamentarios clásicos como el británico, a aquél le fueron conferidos amplios poderes: el comando supremo sobre las Fuerzas Armadas, el derecho no sólo de designar y dimitir al canciller, sino también el de convocar a plebiscitos, el de suspender la constitución en situaciones de crisis, así como el derecho a

gobernar por decretos en caso de que el Reichstag no consiguiese crear en su seno gobiernos estables (Art. 48). Al Reichstag le fue delegada toda iniciativa en materia de legislación y el control sobre la política del gobierno (Bieber, 2002, p. 19).

Sin embargo, siguiendo el ejemplo de la Constitución de los Estados Unidos, se dieron grandes atribuciones al poder presidencial. La República de Weimar marca uno de los momentos más conflictivos de la historia alemana del siglo XX. Fue proclamada el 9 de noviembre por el miembro del partido socialdemócrata, Philip Scheidemann, cuando el imperio alemán se había adherido a la contienda dando su apoyo a Austria, perdía la guerra en el exterior y se enfrentaba en su interior a un enorme conflicto civil; es decir, la República de Weimar nació débil desde el comienzo. Parafraseando a Giovanni Sartori, Gianfranco Pasquino da cuenta de ese debilitamiento: “La República de Weimar fue un sistema semi-presidencial *ante litteram* cuya debilidad reside de manera particular en la combinación de un sistema electoral excesivamente proporcional y de un sistema de partidos de pluralismo polarizado” (Pasquino, 2007, p. 16). El socialdemócrata Friedrich Ebert (1871-1925) fue elegido primer presidente de la República de Weimar por Asamblea Nacional, y Scheidemann (también socialdemócrata) nombrado primer canciller.

Aunque el constitucionalismo nació en el siglo XIX, no será hasta el primer cuarto del siglo XX cuando empieza a adquirir verdadera carta de naturaleza jurídica, con la Constitución de Weimar empieza a asentarse de manera efectiva en la vida de los ciudadanos. Esta constitución de la república alemana fue promulgada en la ciudad de Weimar el 11 de agosto de 1919, mientras que la República de Weimar fue la denominación dada al régimen de Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Entonces, ¿por qué hablar de la República de Weimar? Por la sencilla razón de que es el corolario del derecho constitucional liberal moderno.

La Constitución de Weimar se caracteriza porque se pasa de las concepciones abstractas del liberalismo decimonónico a la con-

sideración de un Estado que debe procurar satisfacer las necesidades de los ciudadanos, tales como trabajo, vivienda, sanidad, educación, etc.; por lo que se estableció un régimen a la vez parlamentario, democrático y social. Las disposiciones de carácter democrático de los derechos y libertades de los ciudadanos fueron reforzadas por los “derechos fundamentales” o *Grundrechte*, que consistían particularmente en la igualdad de los grupos confesionales o políticos; se identificó al mundo del trabajo con las garantías concedidas en la revolución de 1919, la ley de las 8 horas, contratos colectivos de trabajo (Yyagan, 2003, pp. 41-42).

La Constitución de Weimar contenía todos los elementos que caracterizan al modelo liberal, según Pedro Salazar Ugarte:

*a)* se trata de una constitución democrática emanada de un poder constituyente que expresa la soberanía del pueblo y que *b)* contempla un catálogo de derechos individuales contenidos en un conjunto de normas de principio que constituyen su núcleo fundamental; *c)* dentro de estos derechos, además de derechos de libertad y derechos de participación política, encontramos un conjunto de derechos sociales que no existían en las sociedades precedentes; *d)* todos estos derechos son considerados “inviolables” por el texto constitucional, con lo que *e)* se abren las puertas para el control de constitucionalidad de las leyes. Además, como sucederá con la mayoría de las constituciones democráticas posteriores, la Constitución de Weimar (y también la mexicana) se divide en dos partes: una que corresponde a la organización del poder y otra dirigida al reconocimiento de los derechos individuales que son el elemento central del documento (Salazar, 2008, pp. 144-145).

Sin embargo todos esos derechos quedaron en un romanticismo legal, así también lo piensa el argumentista jurídico Robert Alexy: “En la República de Weimar abundaron los derechos fundamentales vigentes tan sólo como declaraciones programáticas que no gozaban de tutela judicial. Con ánimo polémico si se quiere, cabría decir que se trataba de poesía constitucional (*Verfassungsliryik*)” (Alexy, 2005, p. 33). No obstante, ¿por qué su derrumbamiento y su poca duración? El colapso de la República

de Weimar (1919-1933) constituyó un golpe suicida a la democracia. Para la noche del 30 de enero de 1933 nadie dudaba de su muerte. Los nacional-socialistas lo celebraron como la llegada del Mesías. Las múltiples hipótesis sobre sus causas son varias, entre las más relevantes: la exigua lealtad que amplios grupos sociales mostraron hacia la República fue consecuencia de que en el imaginario colectivo representaba la severidad con la que el Tratado de Versalles (1919),<sup>13</sup> después de la derrota en la Primera Guerra Mundial, obligó a los alemanes a resarcir los costos de la guerra. El artículo 231 del Tratado declaraba la culpabilidad de Alemania en la guerra:

los aliados y los gobiernos asociados declaran, que Alemania y sus aliados son responsables, como causantes, de todas las pérdidas y daños que los aliados y los gobiernos asociados y sus ciudadanos han sufrido a consecuencia de la guerra, a la que se vieron obligados por el ataque de Alemania y sus aliados

Las sanciones fueron diversas. Por el mismo Tratado, el *Deutsches Reich* sufría devastadoras pérdidas territoriales.

El Estado alemán perdía el trece por ciento de su territorio y veía a su población diezmada. Prusia Oriental quedaba dividida por el corredor de Danzig. Alsacia y Lorena eran entregadas de nuevo a los franceses. El Ejército debía reducir sus efectivos a un máximo de cien mil hombres y se suprimían las escuelas de oficiales y el Mando Supremo Militar. Todo el valle del Rin, la próspera Renania, eran tomadas como rehén, ocupadas y sometidas a las tropas invasoras durante los próximos quince años; después tenía que ser «desmilitarizada» de forma indefinida (Beneyto, 2009, p. 170).

En cuestiones económicas las pérdidas no fueron menores. La región del Sarre fue declarada territorio autónomo bajo el

<sup>13</sup> En 1871, al finalizar la Guerra Franco-Prusiana, Francia pierde Alsacia-Lorena a favor de Alemania (Paz de Versalles, 1871); pero en 1918, al terminar la Primera Guerra Mundial, la vuelve a recuperar (Tratado de Versalles, pp. 1919-1920). En 1918 se proclama la República de Polonia, que, tras el tratado de Versalles, queda constituida por los territorios del antiguo Ducado de Varsovia, Galitzia occidental, la región de Poznan, el “Corredor Polaco” (Prusia occidental) y parte del área de Teschen.

control de la Sociedad de Naciones durante quince años a favor de Francia. La ocupación de la cuenca del Ruhr por franceses y belgas. El Tratado no fijó una cantidad ni como pagarla, esto provocó incertidumbre y enojo en los alemanes. Las agudas observaciones de John Maynard Keynes relativas a lo contraproducente que resultaría la política de reparación impuesta a Alemania tras el desenlace de la Primera Guerra anunciaban la catástrofe alemana: “reducir a Alemania a la servidumbre durante una generación, degradar la vida de millones y privar de toda felicidad a una nación entera debería ser detestable en sí mismo, incluso si hacerlo nos enriqueciera” (Keynes, 1989). Al respecto Melinda Cooper dice:

Las reflexiones de Keynes sobre las consecuencias culturales de la crisis fueron de particular relevancia para Alemania que, en poco tiempo, había experimentado una derrota desmoralizante en la Primera Guerra Mundial, la imposición de punitivas deudas de guerra como parte del Tratado de Versalles, la hiperinflación y confusión constitucional de Weimar, una depresión económica severa. Keynes había sido un abierto opositor del Tratado de Versalles, advirtiendo que las agobiantes deudas de guerra impuestas a Alemania no harían sino empeorar la inestabilidad política de Europa en su conjunto (Cooper, 2011, p. 200).

Annunziata Rossi interpreta el trauma de los alemanes ante este tratado, fundamentándose en la obra *Masa y poder* de Elías Canetti:

En *Masa y Poder* de 1960, Elías Canetti escribe que el Tratado de Versalles fue sentido por el pueblo alemán como *Diktat* del enemigo. La palabra *Versalles* significó no tanto la derrota, nunca reconocida por los alemanes, sino la prohibición del ejército, del servicio general obligatorio, por ellos “sacrosanto”. Cada alemán llevaba en sus adentros, dice Canetti, como símbolo de su nación al ejército simbolizado por el bosque tan amado, sin el cual no puede concebir la vida; restablecerlo era el sagrado deber de cada alemán. La palabra *Versalles*, insiste Canetti, “hurgaba en esta herida cada vez que era pronunciada; la mantenía fresca, seguía sangrando, nunca se cerró”. Por lo tanto, particularmente acertada

fue por parte de Hitler la elección de la palabra *Versalles* como consigna central de su programa, que acompañó con la sistemática violación al tratado. La derrota debía volverse victoria (Rossi, 2006, pp. 58-59).

Aunado a ello, el efecto catalizador que tuvo la crisis de 1929 fue el impacto de la Gran Depresión sobre la economía alemana que afectó profundamente al sistema bancario, lo cual condujo a una fuerte reducción de la producción industrial y, de inmediato, a un alarmante aumento de los niveles de desempleo.

Tras “el martes negro” en Wall Street, el 29 de octubre de 1929, las quiebras industriales, comerciales, de la agricultura, descenso de los precios y la baja de la producción fue la hecatombe que sacudió al mundo. La repentina retirada de los capitales estadounidenses colocados a corto plazo en Alemania y Austria obligó a muchos bancos a cerrar puertas en la primavera de 1931. La Gran Depresión de la década de los treinta en los Estados Unidos provocó: a) un dramático proceso de deterioro del trabajo, con niveles de desempleo que se detonaron considerablemente; b) una destrucción masiva de capitales que se profundizaron después de la Primera Guerra Mundial; c) el desarrollo de nuevas formas de trabajo, en particular el fordismo y d) el envío de industrias obsoletas hacia los países subdesarrollados. Por estas y otras razones, se puede aseverar que la especulación bursátil de Wall Street y su quiebra le abrieron el camino a Hitler. Alemania todavía no se recuperaba de la Gran Guerra y ahora se le venía un cataclismo económico y laboral:

En 1929 se hablaba de 1,320,000 personas sin empleo, y en 1932 eran ya 6,100,000. Aquella tragedia económica puso de moda al nazismo. El discurso de Hitler contra el capital especulativo, contra el vampirismo judío, contra la conjura internacional antialemana, contra el endeudamiento exterior de los ministerios socialdemócratas comenzaron a tener sentido. Los integrantes del partido nacionalsocialista que en 1929 eran 108,000, en 1931 ascendían a 400, 000 y eran el doble al año siguiente (García García, 2008, p. 64).

Jürgen W. Falter corrobora estas cifras en su libro *El extremismo político en Alemania*, menciona que la crisis económica influyó más que otra cosa en el espíritu alemán, la crisis llegó a afectar a 40 % de los obreros y empleados. Para 1932 y comienzos de 1933, había probablemente unos ocho millones de desempleados (Falter, 1997, pp. 9 y ss.). Al poco tiempo, todo ello se convirtió en un combustible muy propicio para el radicalismo político. Por otro lado, la excesiva fragmentación de su sistema de partidos, debido a la fórmula proporcional consagrada en su sistema electoral, facilitó la proliferación de pequeños partidos dentro del Parlamento, lo cual dificultó la formación de coaliciones duraderas. En un principio el apoyo popular a los partidos moderados fue suficiente para mantener la República a flote. No obstante, una vez que el nacional-socialismo comenzó a atraer porciones significativas del electorado, la dispersión del voto allanó su camino al poder al nacional-socialismo. El filósofo Bolívar Echeverría sintetiza el culmen de la frustración alemana y la violencia nazista:

La violencia nazi era una violencia propia o “necesaria” porque la “autoafirmación” del movimiento político que la ejerció encauzaba todo el miedo reaccionario de la sociedad y consistía en la negación del cambio histórico y la destrucción de la nueva sustancia que él había traído. Su misión era cercenar, amputar, ahogar, reprimir: matar el presente, arrebatárle su futuro para hacer de él una simple magnificación del pasado (Echeverría, 2006, p. 91).

No hay que perder de vista todas estas circunstancias desafortunadas que vivió Alemania. Carl Schmitt no fue ajeno a estas circunstancias, le produjo una angustia existencial, su pensamiento se encuentra impregnado por una aguda conciencia de la decadencia del orden político de Weimar. En ese sentido, su obra no es más que el desasosiego de ese horizonte sombrío. Recordemos que para Schmitt el Estado debía ser a la política lo que la Iglesia a la religión: “una entidad que encarne una *complexio oppositorum*, una ‘reducción de la multiplicidad de intereses y partidos en una unidad que está pensada representativa’” (Schmitt, 2000, p. 9).

Su pensamiento, entonces, surgió desde el desorden, desde un conflictivo y enfurecido presente. Por lo tanto, aquí podemos enmarcar el porqué de su inclinación hacia la dictadura y no hacia el estado de derecho, al ver la infinidad de problemas que traía una constitución de corte liberal.

Die Frage Rechtsstaat oder Diktatur ist ernstlich zur Diskussion gestellt. Und wenn es auch nicht allzu wichtig zu nehmen ist, daß ein bekannter deutscher Staatsrechtslehrer die Diktatur als die spezifisch moderne Staatsform, den Rechtsstaat aber als veraltetes Verfassungsklischee bezeichnet, so ist die Möglichkeit einer solchen Behauptung dennoch symptomatisch (Heller, 1930, p. 3).<sup>14</sup>

Hermann Heller, en esta cita, se refiere a Carl Schmitt en su conocido ensayo *Rechtsstaat oder Diktatur?* (¿Estado de derecho o dictadura?), de 1930. Hermann Heller criticó arduamente la defensa schmittiana de la dictadura durante los años treinta.

No obstante, las circunstancias que propiciaron la República guardan una paradoja. Según Giovanni Sartori, si se revisa con cuidado el periodo comprendido entre 1919 y 1933, lo sorprendente no es la caída de la República sino su resistencia:

a los intentos golpistas de los sectores más radicales del comunismo en 1919 (Berlín), 1920 y 1921 (Ruhr y Sajonia); al *kapp-Luttwitz putsch* de 1920, en el que participaron altos mandos del ejército en conjunción con los sectores conservadores de la burguesía; a la toma violenta de Munich por los nacional-socialistas en 1923; a los atentados contra políticos republicanos (el líder católico Matthias Erzberger, el canciller Walter Reichenau y el ex-primer ministro Philipp Scheidemann) y los esporádicos actos de terrorismo organizados por extremistas de derecha y de izquierda; al vaivén de los gabinetes y a la precariedad de las coaliciones parlamentarias; al incremento de las tensiones regionales e ideológicas al interior del sistema político; a la hiperinflación que sacudió a la economía,

<sup>14</sup> La pregunta estado de derecho o dictadura se ha convertido en una discusión grave. Y aun cuando no debemos también otorgar excesiva importancia a que un conocido maestro alemán de Teoría del Estado haya calificado de moderna forma de Estado a la dictadura, y de anticuado clisé constitucional al estado de derecho, la mera posibilidad de una tal afirmación es ya sintomática (Traducción del autor).

sobre todo, durante la primera mitad de la década de los veinte; al acelerado crecimiento en los niveles de desempleo a partir de 1928; al gran número de huelgas y cierres patronales; a la caída de la producción industrial; a la excesiva dependencia de la inversión y el crédito extranjero; a un largo etcétera (Sartori, 2001, pp. 144-146).

A pesar de las resistencias mencionadas, la República de Weimar pereció. Pero, por otro lado, también en ella fue declarado el estado de excepción unas doscientas cincuenta veces y, entre otras cosas, sirvió como base jurídica para encarcelar a millares de militantes comunistas y para instituir tribunales especiales habilitados para pronunciar condenas a la pena capital.

## La llegada del Tercer Reich

*El campo de concentración es un sitio donde toda actividad, toda emoción... por definición, carece de sentido.*

Hannah Arendt

*No importa lo sinuoso que sea el camino que lleva de Darwin a Hitler, el caso es que el darwinismo y el eugenismo han preparado el terreno a la ideología nazi, especialmente por lo que respecta al énfasis nazi en la guerra de expansión, en las luchas raciales y en el exterminio racial.*

*De Darwin a Hitler*, Richard Weikart

*El nazismo no pertenece solo a los alemanes.*

Lionel Richard

El 28 de febrero 1933 llega al poder el partido NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei: El Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes), concomitante a él, *Der Dritter*

*Reich*<sup>15</sup> (El Tercer Reich) encabezado por Adolf Hitler. El cual se suponía que duraría mil años, pero terminó en la derrota y en la destrucción tan solo doce años después de su nacimiento en 1933. Cuando comenzó este Reich, el “Horst-Wessel Lied”, el himno nazi, proclamaba que “millones de personas ya miran de esperanza la svástica / ha llegado el día para tener pan y libertad” (Wolf, 2001, p. 255). Tal vez la soberbia de los nazis al proclamar el Tercer Reich fue lo que provocó su pronta caída. Gustav Jung, en una entrevista que le realizaron subtitulada “Diagnóstico de los dictadores”, decía: “Nadie llamó Primer Reich al reinado de Carlomagno, o Segundo Reich al de Wilhelm. Sólo los nazis se llaman a sí mismos el Tercer Reich” (Jung en McGuire y Hull, 2000, p. 133).

<sup>15</sup> *Reich*: (al) lit: imperio, estado. Voz alemana que ha sido aplicada históricamente a diversos regímenes imperialistas. El *I Reich*, el Sacro Imperio Romano Germánico, fue constituido por Otón I de Sajonia en el 942, y dura hasta 1806, año en que Francisco II de Habsburgo renunció al título imperial. Comprendía los ducados de Germania (Sajonia, Franconia, Suabia, Baviera y Lorena); las zonas limítrofes de Austria, Corintia y las marcas del Noroeste; Bohemia y Moravia; y el Norte y centro de Italia (Piamonte, Liguria, Toscana, Romaña, Véneto, Lombardía), además de los Estados Pontificios. Bajo el reinado de Conrado II (1024-1039) se incorporó el reinado de Borgoña, con su añejo ducado de Provenza (1032). Alcanzó su apogeo en el reinado del emperador Enrique III (1039-1056). El *II Reich*, el Imperio alemán de los Hohenzollern Guillermo I y Guillermo II, surgió en 1871. Cuando Otto von Bismark es nombrado primer ministro (canciller) prusiano en 1862 por el rey Guillermo I se dispone a gobernar al margen de la Constitución y la Dieta. Está convencido de que “los grandes problemas de esta época no se resuelven con discursos o votaciones mayoritarias, sino con sangre y espada”. Bismarck, el Canciller de Hierro, desarrolla una política social represiva contra el proletariado. De ahí que fortalezca al ejército y dé comienzo a la “gran época del militarismo germánico”. Después de la Guerra de los Ducados (1864), contra Dinamarca, y de la Guerra Austro-Prusiana (1866); y en 1871, tras la Guerra Franco-Prusiana (1870-71), en la que también interviene inesperadamente a favor de Prusia los Estados alemanes del Sur, y aprovechando la euforia nacional, proclama el *II Reich* alemán. El cual es una confederación de veinticinco Estados, bajo la hegemonía prusiana, que se atiene al modelo de la Confederación del Norte. El órgano supremo del *Reich* es el *Bundesrat* (Consejo federal), que tiene poder legislativo y está presidido por el rey de Prusia (emperador alemán). Este se reserva el mando supremo de los ejércitos y nombra al canciller del *Reich*, responsable únicamente ante el emperador. Otro órgano del Estado es el *Reichstag* (parlamento elegido por sufragio universal), encargado de aprobar los proyectos de ley del presupuesto anual del *Reich*. Su autonomía es muy restringida, pues funciona como un instrumento del gobierno. El Periodo Guillermino, dentro del *II Reich*, abarca de 1888 a 1918, años estos en los que reina el emperador Guillermo II (1859-1918). Este emperador, después de destituir a Bismarck como canciller en 1890, inicia, influido por sus consejos, una nueva política de carácter semiautoritario e imperialista, encaminada a la lucha por la hegemonía mundial (Jaspers, 1997, pp. 34-38).

El NSDAP se creó en Munich en 1919, dos años después de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial. Al igual que muchas organizaciones que surgieron en ese entonces, su proclama era antimarxista, antisemita, antidemocrática, la abolición del tratado de paz con los aliados, el racismo ario, la formación de un *Reich* único y se oponía a algo definido como capitalismo de interés. Su líder, el antiguo cabo, Adolf Hitler<sup>16</sup> había regresado de la guerra y trabajaba como agitador para el ejército de Baviera. Para el otoño de 1923, el partido ya contaba con cerca de 55 000 seguidores y, en noviembre de ese año, se unió a una demostración local la cual se suponía que debía provocar un levantamiento contra el gobierno nacional. Fue un *Putsch* (golpe de Estado) en Munich, el cual fracasó. La policía dispersó a los manifestantes y Hitler fue encarcelado en la prisión de Landsberg, en donde escribió *Mein Kampf*<sup>17</sup> (*Mi lucha*). En su libro *The Language of the Third Reich*, Victor Klemperer dice que el texto de Hitler sería la Biblia del nacional-socialismo:

Mein Kampf, the bible of National Socialism, began to appear in 1925, and its publication literally fixed the essential features of its language. Following the Party's 'takeover [*Machtübernahme*]' in 1933 the language of a clique became the language of the people, i.e. it seized hold of all realms of public and private life: politics, the administration of justice, the economy, the arts, the sciences, schools, sport, the family, playschools and nurseries. (The language of a particular clique will invariably only encompass those areas which are relevant to the cohesion of the group and not the totality of life) (Klemperer, 2000, p. 17).

Al salir de la cárcel Hitler decidió abandonar su intento de obtener el poder a través de un golpe de Estado y regresó a la

<sup>16</sup> Adolf Hitler (1889-1945) nació en Brannau (Austria). Su adolescencia y primera juventud se caracterizan por el fracaso interno de ingresar en la Academia de Bellas Artes de Viena, por el vagabundeo intelectual por los escritos de Schopenhauer y Nietzsche, por una profunda soledad afectiva, lo cual producirá en él unas convenciones radicales y fortísimas. Participa en la Primera Guerra Mundial, destacado como soldado ejemplar.

<sup>17</sup> En *Mein Kampf*, Hitler compara a los judíos con ratas, arañas, sanguijuelas, lombrices, vampiros, parásitos, bacilos.

política electoral; pero esta política contaba, además, con el respaldo de las amenazantes milicias del partido. Estas formaciones, que incluían a los milicianos SA<sup>18</sup> (*Sturmabteilung der NSDAP*: Sección de Asalto de la NSDAP) y a los SS<sup>19</sup> (*Schutzstaffel*: Escuadrillas de Protección) de Hitler, crecieron rápidamente. En 1923, los SA ascendían a 6000, ya eran 70 000 en 1930 y 2.9 millones en 1934. En 1929, los SS contaban con 300 miembros pero, en 1933, ya eran 50 000 y, en 1938, 240 000 (Wolf, 2001, p. 260).

De 1925 a 1929 decrece la fuerza de su partido; pero luego, como consecuencia de la crisis socio-económica que asolaba a Alemania, se recupera. En 1932 hubo elecciones presidenciales que se disputaron entre Hitler y el candidato comunista, Ernst Thälmann, y el anciano mariscal de campo imperial, Hindenburg, quien recibió el apoyo de todos los no comunistas considerando que era la única manera de detener la ascensión de Hitler al poder. Eric Hobsbawm vivía por aquellos años en Berlín, en su autobiografía recuerda:

Las elecciones presidenciales de mayo de 1932, las primeras de toda una serie que tuvo lugar aquel año funesto, ya habían dejado fuera a los partidos de la República de Weimar. El último gobierno de ese sistema, bajo la presidencia de Brüning, había caído poco después y había dado paso a una camarilla de aristócratas reaccionarios que gobernaban exclusivamente por decreto presidencial, pues la administración de Franz von Papen carecía prácticamente de apoyos en el Reichstag y ni siquiera contaba con los medios para formar una mayoría (Hobsbawm, 2003, p. 64).

<sup>18</sup> Siglas de *Sturmabteilung* (sección de asalto), organización paramilitar del partido nazi creada por Hitler en 1921. Participó en el *Putsch* en Munich en 1923.

<sup>19</sup> Siglas de *Schutzstaffel* (escuadrilla de protección), policía interna nazi, que, al tomar este partido el poder en Alemania, constituyó un órgano de seguridad en el III *Reich*. Llegó a tener grandes atribuciones como gigantesca fuerza policiaca, de propaganda, de contraespionaje y policía política del Estado nazi. Al estallar la Segunda Guerra Mundial extendió su control a los campos de concentración y a los territorios ocupados, formando unidades militares (*Waffen-SS*). Intervino para impedir el *Putsch* tramado contra Hitler en 1944.

Por lo tanto, los últimos destellos de la República de Weimar se gobernaron con un decreto presidencial que suspendía garantías individuales, es decir, un estado de excepción. En la práctica, la República de Weimar había muerto.

La noche del 30 de enero de 1933 miles de militantes del Partido Nacionalsocialista vitoreaban en la Wilhelmstrasse de Berlín a su líder, Adolf Hitler, designado canciller a media mañana. El hombre que se asomaba a la ventana del Hotel Kaiserhof para saludar a sus seguidores aún no había cumplido los cuarenta y cuatro años.

Sin embargo, es necesario subrayar que mientras los nacionalsocialistas incrementaron su fuerza electoral entre 1924 y 1933, el partido nunca obtuvo la mayoría de votos, el nombramiento de Hitler como canciller del Reich después de las elecciones de 1933 fue el resultado de un acuerdo negociado con un grupo de conservadores —entre ellos, el mariscal Hindenburg, presidente de la República—, quienes creyeron poder frenar a Hitler, pues controlaban los puestos clave en la industria, el ejército y el gobierno; pero el *Reichstag* aprobó una ley por la que se le concedían plenos poderes. En estas elecciones, Hitler ganó 37.3 % de los votos; en las siguientes elecciones, después de su toma formal del poder, obtuvo 44 % de los votos.

Los pasos que condujeron al establecimiento de la dictadura de Hitler fueron inmediatamente consecutivos a su nombramiento como canciller a finales de enero de 1933. Hitler empezó siendo sólo jefe de un gobierno de coalición de un país asolado por los problemas políticos, económicos y sociales, y desde esa posición inició inmediatamente los preparativos para una elección que se veía muy lejana. Pero ello no le impidió seguir abrigando unos planes muy ambiciosos, y a los pocos días de obtener el nombramiento ya estaba hablando con los jefes militares de la forma en que pretendía acabar con el “cáncer de la democracia”, instaurar “de manera férrea la autoridad del estado”, e incluso lanzarse a la “conquista de nuevos espacios vitales en el este y a su germanización despiadada” (Gellately, 2005, p. 13).

El 27 de febrero de 1933 se provocó un incendio en el edificio del *Reichstag* (Parlamento) y se culpó a los comunistas; aunque para los ojos de muchos había sido planeado por los nacionalsocialistas. Acto seguido, el parlamento aprobó una “ley de autorización” que le dio a *Kniébolo*<sup>20</sup> poderes dictatoriales, se suspendieron los derechos civiles de la Constitución de Weimar. Entre las novedades, se admite la prisión preventiva sin acusación. En *Breve historia de Alemania*, Hagen Schulze interpreta la quema del *Reichstag* de esta manera:

lo importante es que, a raíz de este acontecimiento, se aprobó el Decreto para la Defensa del Pueblo y del Estado, que no sólo dejaba en suspenso las leyes fundamentales de la Constitución de Weimar —que, de manera formal, todavía existían—, sino que, además, sentaba las bases para un estado de excepción permanente que permitía al régimen dar aspecto de legalidad a la veda que había abierto contra sus opositores (Schulze, 2001, p. 200).

Por lo tanto, todos los distritos y regiones estaban coordinados bajo el control central del Reich, en la llamada *Gleichschaltung* (sincronización). Todos los partidos, salvo el NSDAP, fueron disueltos y así los nacionalsocialistas se convirtieron en el único partido legal en Alemania. El nazismo, también, paradójicamente, tenía la aprobación de los alemanes, como lo indica Kart Jaspers: “En 1933 Alemania eligió, en un referéndum, la no libertad, es decir, el totalitarismo nazi” (Jaspers, 1997, p. 49). Los sindicatos fueron abolidos y sus miembros se integraron al Frente Laboral Nacional. Las milicias nazis intimidaban o silenciaban a los opositores. Los SA también fueron responsables de matar a más de 500 personas durante los primeros nueve meses del régimen y se calcula que 100 000 personas fueron enviadas a campos de concentración, mientras otras 50 000 huyeron del país. El 12 de marzo de 1933 se creó el campo de concentración de Dachau, en Baviera;

<sup>20</sup> Así llamaban Carl Schmitt y Hans Antaais a Hitler. Es un juego de palabras: *Knecht*: esclavo, siervo, mozo, y *diabolus*: Siervo del diablo (Beneyto, 2009, p. 215).

posteriormente, el de Esterwegen el 8 de marzo de 1934, el de Sachsenhausen el 12 de julio de 1936, el de Buchenwald el 10 de abril de 1937 y el de Flossenbürg el 3 de mayo de 1938<sup>21</sup> (Moreno, 2010, p. 217). En 1933, ante la primera petición de la Liga de las Naciones a los nazis por discriminación contra los judíos presentada por Franz Bernheim, el representante de la Alemania nazi, Goebbels, afirmó lo siguiente:

Somos un Estado soberano y lo que ha dicho este individuo no nos concierne. Hacemos lo que queremos de nuestros socialistas, de nuestros pacifistas, de nuestros judíos, y no tenemos que soportar control alguno ni de la humanidad ni de la Sociedad de Naciones (Carrillo, 1999, p. 13).

Durante los próximos cinco años se encarceló a alrededor de 200 000 personas más y otras 50 000 fueron confinadas cuando comenzó la guerra en 1939. La cantidad de campos de concentración en el Reich aumentó de casi cincuenta en 1933 a más de cien en 1939 (Jaspers, 1997, p. 261). Después de que estalló la guerra en 1939, Alemania ocupó gran parte de Europa, la cantidad de campos llegó a superar los 10,000, de los cuales 5800 se encontraban en Polonia. Ya ante la guerra, Hitler, entre 1939 y 1944, traslada a Alemania a los ciudadanos alemanes residentes en los países europeos ocupados. Resulta aterrador el testimonio de Hermann Grabe, testigo en los juicios de Nüremberg, donde narra el terror y, a la vez, la resignación de los que eran ejecutados en un campo de concentración:

El 5 de octubre de 1943, cuando visité el edificio de oficinas de Dubno, mi capataz [...] me explicó que, en las inmediaciones del

<sup>21</sup> Se calcula que solo en los campos de concentración en Alemania, entre 1933 y 1939, exterminaron a unos 100 000 prisioneros al menos, los números de muertos es, más o menos así, en cada uno de los campos de concentración: en Buchenwald, cerca de Weimar: 40 000; en Sachsenhausen, cerca de Oranienburg: 25 000; en Dachau, cerca de Munich: 11 000; Neuengamme, cerca de Hamburg: 6000; en Gross-Rosen, en Silesia: 4000; en Fallersleben, cerca de Brunswick: 4000; en Flossenbürg, Alto Palatinado: 4000; en Danzig-Stuthoff: 3000 y; en Mauthausen, en el Danubio: 3000 (Ayesterán, 2009, p. 277).

lugar, los judíos de Dubno fueron ejecutados en tres grandes fosas. La totalidad de los 5.000 judíos que vivían en Dubno antes de aquel episodio tenían que ser eliminados [...] Inmediatamente fui hasta el lugar y en las cercanías vi varios montículos de tierra de unos treinta metros de largo y por dos de alto. Delante de los montículos había varios camiones. Unos milicianos ucranianos armados hacían bajar a la gente de los camiones bajo la supervisión de un oficial de la SS [...] Todas esas personas llevaban los parches amarillos reglamentarios en sus ropas, en el pecho y en la espalda, de manera que pudiera saberse que eran judíos [...] La gente que había bajado de los camiones —hombres, mujeres y niños de todas las edades— debía desnudarse de acuerdo con las órdenes de un oficial de la SS, que llevaba una fusta para perros y caballos, y colocar la ropa en los lugares designados según fueran zapatos, prendas externas o ropa interior. Sin gritos ni lloros, esas personas, desnudas, permanecían de pie, reunidos por familias, mientras se besaban, se despedían y esperaban la señal de otro oficial de la SS que se encontraba cerca de la fosa y que también blandía una fusta. Durante los quince minutos que permanecí ahí no oí que nadie se lamentara ni suplicara piedad. Rodeé el montículo y me topé con una enorme tumba. Las personas yacían unas sobre otras de manera que sólo se les viera la cabeza. A casi todas les caía la sangre de la cabeza por los hombros. Algunos aún se movían (Owen, 2007, p. 9).

Giorgio Agamben, en *Ce qui reste d'Auschwitz* (Lo que resta de Auschwitz), arguye de manera magistral esta “impotencia” del confinado en un campo de concentración en la figura *Der Muselmann*; el “musulmán” designa, en el vocabulario de los campos, al hombre momia, al muerto viviente, aquel que ha cesado de luchar, ha perdido toda conciencia y toda voluntad. Por ello, los que iban a ser ejecutados ya no lloraban, no gritaban, no pedían piedad. Según la enciclopedia judaica, nos dice Agamben podía provenir “Sobretudo utilizado en Auschwitz el término parece provenir de la postura típica de estos detenidos, acurrucados en el suelo, las piernas replegadas a la manera «oriental», la cara rígida como una máscara” (Agamben, 2003a, p. 47). Para el filósofo italiano, el “musulmán” es el nombre de lo intestimoniable. El testigo no puede testimoniar más que de su propia desubjetivación porque

su subjetivación le ha sido quitada al reducirlo a nuda vida. Los verdaderos testigos son los que quedan en silencio porque son los musulmanes, los hundidos como los nombra Primo Levi en su testimonio en los campos de concentración, *Los hundidos y los salvados* (2005). El superviviente testimonia únicamente por los musulmanes, por ello dirá el poeta Paul Celan: *Niemand, zeugt für den Zeugen* (“Nadie, testimonia por el testigo”).

El nombre Auschwitz engloba el genocidio<sup>22</sup> nazi, Élisabeth Roudinesco lo explica:

El nombre genérico se Auschwitz simboliza en la actualidad el genocidio de los judíos llevado a cabo por los nazis, es decir, en total 5,5 millones de judíos exterminados en el marco de la Solución Final. En cinco años 1,3 millones de hombres, mujeres y niños fueron deportados al campo de Auschwitz y 1.1 millones exterminados, el 90% judíos. Dirigido por Heinrich Himmler, Auschwitz era un complejo industrial compuesto de tres campos: Auschwitz I (el campo matriz), campo de concentración abierto el 20 de mayo de 1940; Auschwitz II-Birkenau, campo de concentración y de exterminio (cámara de gas y hornos crematorios), abierto el 8 de octubre de 1941, y Auschwitz III-Monowitz, campo de trabajo para uso de las fábricas IG-Farben, abierto el 31 de mayo de 1942. Estos tres campos se completaban con una cincuentena de pequeños campos dispersos por la región y colocados bajo la misma administración. El nombre de Auschwitz es asimismo el significante del exterminio del género humano por parte de los nazis, y por lo tanto el genocidio de judíos, gitanos y todos los representantes de las razas consideradas impuras (Roudinesco, 2009, p. 140).

Paz Moreno Feliu en su libro, *En el corazón de la zona gris. Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*, habla de Rudolf Höss, primer comandante del complejo Auschwitz desde mayo

<sup>22</sup> *Genocidio*: formado a partir del término griego *genos* (‘nacimiento’, ‘género’, ‘especie’, ‘raza’, ‘tribu’) y *cide* que procede del verbo latino *caedere*, lo que significa ‘matar’, ‘asesinar’. De acuerdo con Élisabeth Roudinesco el término *genocidio* fue “inventado por Raphael Lemkin en 1944, este neologismo iba a servir para calificar un crimen contra la humanidad desconocido hasta el momento en el léxico penal: la destrucción física de una población considerada indeseable por su pertenencia a una especie, un género o un grupo” (Roudinesco, 2009, p. 146).

de 1940 hasta 1943 (la llegada de los primeros prisioneros a Auschwitz es del 20 de mayo 1940). Su planteamiento del genocidio era meramente administrativo, pero era reconocido por su frialdad para exterminar. Después fue destituido en agosto de 1943 por Heinrich Himmler.<sup>23</sup> A finales de junio de 1944, Rudolf Höss regresó temporalmente a Auschwitz para volver a la mano dura en los campos de Auschwitz I y II y para supervisar la muerte de los judíos húngaros: en 56 días llegaron al campo 430 000 para ser exterminados. La llegada es tan masiva que muchos son internados en los antiguos campos de familia o en el nuevo campo sin terminar denominado “México” (Moreno, 2010, p. 219). Denominar a un campo de concentración “México”, no resulta nada halagador. Al parecer, una de las interpretaciones sería que México entró a la Segunda Guerra el 1 de junio de 1942, y este hecho provocó un descontento para la Alemania nazi.<sup>24</sup>

En palabras de Jean-François Lyotard: “‘Auschwitz’ [...] es un nombre paradigmático de la ‘no realización’ trágica de la modernidad. Se trata del crimen que abre la postmodernidad” (Lyotard, 2005, pp. 30-31). Con Auschwitz se anuncia, piensa Lyotard, el fracaso de los dos grandes metarrelatos legitimadores de la modernidad: el metarrelato de la emancipación política y el metarrelato de la racionalidad total y; por lo contrario, el reverso de la tragedia, la postmodernidad, que se caracteriza por la incredulidad frente a los metarrelatos por la desconfianza del relato totalizador.

Por otro lado, debido a la escasez de mano de obra, Hitler suspende las deportaciones de polacos e “importa” cerca de nueve millones de trabajadores forzados de toda Europa, a los que emplea en la industria de guerra alemana. El número de personas desplazadas de su hogar durante la Segunda Guerra Mundial fue

<sup>23</sup> Heinrich Himmler (1900-1945) fue jefe de la SS y de la Gestapo y encargado por Hitler de la puesta en marcha de la Solución Final, fue uno de los que más se ensañaron con la homosexualidad. Al huir fue reconocido y se envenenó con cianuro para evitar comparecer ante el Tribunal de Nüremberg.

<sup>24</sup> Se abordará con mayor profundidad en el último apartado, “México: estado de excepción y delincuencia organizada”, la participación de México en la Segunda Guerra Mundial.

de unos cuarenta millones, entre prisioneros, refugiados, deportados o exiliados voluntarios. Esta barbarie es conocida como el holocausto nazi o *shoá*.<sup>25</sup>

Desde agosto de 1942 en adelante empezaron a llegar informes sobre los campos de concentración a las organizaciones judías de Washington y Nueva York. Se comunicó al Congreso Mundial Judío que se estaba llevando a cabo un auténtico exterminio en hornos crematorios. En Londres, el Gobierno polaco en el exilio transmitió similares informes a las autoridades británicas y norteamericanas. A comienzos de 1943 los altos funcionarios sabían ya que los alemanes proyectaban el exterminio total... En abril de 1943 los gobiernos aliados se reunieron en las Bermudas para estudiar qué hacer con los refugiados judíos de la Europa nazi en los acuerdos de posguerra... En febrero de 1944, los artículos de Edgar Answel Mowrer en el *New York Times* y el libro de Pierre van Passen, *The Forgotten Ally*, insistían en que los aliados estaban permitiendo pasivamente la exterminación de los judíos europeos cuando podrían estar salvando a una gran cantidad de ellos (Ignatieff, 1999, pp. 168-170).

Para varios pensadores tomar como sinónimos holocausto y *Shoah* es incorrecto. El término *holocausto* contiene connotaciones religiosas, por lo cual puede ser justificado como un acto de fundamentalismo religioso; mientras que *shoah* (catástrofe, devastación, calamidad) prescinde de reminiscencias religiosas y lo subraya como un evento humano realizado por sujetos plenamente conscientes de la terrible masacre. Entre esos críticos se encuentra Jean-Luc Nancy en “La *shoah*, un soplo de vida”, arguye:

Esto, “Shoah”, no tiene el sentido que tuvieron las palabras que la precedieron, como “Holocausto”, cuyo sentido, para designar la Shoah, no sólo era falso sino más que dudoso, y fue precisamente este extravío de sentido lo que Shoah manifestó antes que nada. No es tampoco el “genocidio judío”, porque Shoah dice más y otra cosa que “genocidio” (que acepta la intención nazi, la designación del *genos*, de la familia, tribu o raza) y “ju-

<sup>25</sup> Para Giorgio Agamben, en su libro *Lo que resta de Auschwitz*, *shoá* significa: “‘devastación’, ‘catástrofe’ y en la Biblia, implica a menudo la idea de un castigo divino” (Agamben, 2003a).

díos”: Shoah habla de todos, de todos aquellos de los campos, es un soplo para todos. Un soplo judío, pero en el que se sopla al “judío” mismo: el judío es un gitano, un pederasta, un preso común, un eslavo, un comunista; el judío es el canalla, un musulmán, un *Mensch*, no importa quién (Nancy, 2006, pp. 73-74).

Por tanto, toda esta barbarie se logró a través de la ideología. Recordemos que la ideología fue la preocupación principal del nacionalsocialismo. Este se sustentaba en el concepto de *raza*<sup>26</sup> y, concomitante a él, otros dos: *Blut und Boden oder Volk* (sangre y territorio o pueblo), de este último la palabra *Völkisch*.<sup>27</sup> Juntos eran las cualidades innatas que debía reunir la raza aria. Los escritores nacionalsocialistas definían esto como las “cualidades del alma”.

La forma de vida aria era la de la verdad y el bien, definidos como honradez, bondad y atención a la familia. Las razas inferiores se oponían a todo esto; además, eran “tipos” y no podían considerarse individuos en el sentido liberal. Lo que el comandante de Auschwitz estaba asesinando eran tipos que carecían para él de toda individualidad. En esas circunstancias el asesinato era una cosa despersonalizada y completamente alejada de aquella vida aria cuya ética coincidía con la de la burguesía. El exterminio ma-

<sup>26</sup> La “cruz aria” reforzaría, como símbolo, el concepto de *raza* en el nazismo. Sobre la “cruz aria” se encuentran vestigios desde la ciudad homérica, Troya. El explorador Heinrich Schliemann, desenterró numerosos vasos y otros objetos de cerámica y comprobar que estaban adornados con la cruz aria. Para José María Beneyto: “Fue Schliemann quien dedujo que se trataba de un símbolo religioso de los antiguos germánicos. De esa manera se mostraba el vínculo entre los griegos, la India de los Veda y los Upanisad, y los dioses germánicos. Se trataba de un símbolo solar, una imagen viva del movimiento y la permanencia, la eterna rueda del tiempo guiando más allá del espacio y del instante” (Beneyto, 2009, pp. 48-49).

<sup>27</sup> *Völkisch*: término alemán de difícil traducción, derivado de la palabra *Volk* [‘nación’, ‘pueblo’] y propio de los movimientos e ideales populistas surgidos en Alemania a partir del siglo XIX, en los que nación y pueblo se identifican como una única cosa, definida a su vez en términos raciales, folcloristas y románticos. Los movimientos *völkisch* tuvieron su origen en el nacionalismo romántico expresado por autores como Fichte y combinaban un interés patriótico y sentimental por el folklore y la historia local como un populismo antiurbano que puede ser considerado reacción a la alienación producida por la Revolución Industrial. En algunos casos, a medida que evolucionaron, empezaron a conjugar aspectos esotéricos del ocultismo folclórico con una exaltación racial en ocasiones marcada por un fuerte antisemitismo. Tras la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, algunos de los movimientos *völkisch* que se habían desarrollado a finales del siglo XIX se reorganizaron adoptando una postura políticamente más combativa y agresiva. La ideología *völkisch* fue fundamental en el desarrollo del nazismo (Poggio, 2006, p. 18).

sivo llegó a ser posible no sólo por la eficacia burocrática, sino también debido a esa ideología nacionalsocialista. Era la personalidad completa desencadenando la guerra contra las gentes que no podían ser humanas en el sentido ario (después de todo, no tenían alma), que eran tipos inferiores (Mosse, 1997, pp. 166-167).

Por lo tanto, quienes no reunían estas características —como lo aclara George Mosse— no eran seres humanos completos. Eran considerados “tipos” y no tenían derecho a la individualidad. El principal “tipo” para el nazismo fueron los judíos al ser considerados sin alma, por consiguiente, inmorales; es decir, por debajo de la raza aria. Tal vez sea la causa de los casi nulos cargos de conciencia de los encargados de ordenar y ejecutar en los campos de concentración. El embrujo del nazismo acostumbó al pueblo germano a que vieran la barbarie en parámetros de normalidad. Es decir, la violencia permanente dejó de ser la excepción y se convirtió en la regla. Así también lo entiende Ferran Gallegos:

El régimen nazi impuso una movilización permanente de la población, una constante exigencia de adhesión ideológica, de delación de los enemigos de la comunidad (*Gemeinschaftsfremde*) y de identificación como miembro de la misma. La violencia fue acostumbrada a convivir con una violencia extrema, que se entendía como un mecanismo de autodefensa para evitar el regreso a las calamidades de la década anterior. Esa normalización de la violencia explica la pasividad ante la legislación contra las minorías raciales, la naturalidad con que se aceptaban las sentencias de los tribunales de salud hereditaria, con decisiones que arruinaban la vida de seres humanos cuyos derechos más íntimos eran sacrificados en beneficio de la comunidad (Gallegos, 1999, p. 103).

El 20 de julio de 1944 tuvo lugar un atentado contra Hitler, dirigido por el coronel Claus, conde de Schenk von Stauffenberg, quien hace estallar una bomba en el cuartel general *Wolfsschanze* del *Führer*. Fracasa el complot en Berlín y París, siendo perseguidos los conspiradores: casi 5000 personas son ejecutadas, de las que entre 180 y 200 habían participado en los acontecimientos producidos ese día.

Por otro lado, un día de agosto de 1944, mataron a veinticuatro mil judíos, gitanos, homosexuales y combatientes de la resistencia en el campo de concentración de Birkenau por parte de la SS.

Días después de llegar a los cincuenta y seis años, el 30 de abril de 1945, en su búnker, Hitler se suicidó en la misma ciudad que una vez lo alabó: Berlín; con un balazo en la cabeza tras haber probado en su perro pastor alemán la eficacia del ácido prúsico (Zyklon B), sustancia que Hitler ingirió tras hacérselo tomar también a Eva Braun, justo después de haberse casado con ella.

La barbarie de la Segunda Guerra Mundial llegó a su fin el 8 de mayo de 1945. Durante los cinco años y medio que duró la guerra la muerte fue incommensurable: cerca de cincuenta millones de personas perdieron la vida; aproximadamente, veinte millones de rusos, cinco millones de alemanes, dos millones de japoneses, un millón de ingleses y franceses, trescientos mil norteamericanos. La atrocidad estaba hecha.

## La renuencia schmittiana al liberalismo

*El cristianismo tanto como el socialismo obrero proclaman una próxima liberación de la servidumbre y la miseria [...] Ambos son perseguidos y acorralados, sus afiliados son proscritos y sometidos a leyes de excepción [...] Y a pesar de todas las persecuciones [...] tanto el uno como el otro abren su camino de modo victorioso e irresistible.*

*Contribuciones a la historia del cristianismo primitivo,*  
Federico Engels

*Todos los esfuerzos por convertir la política en algo estético culminan en una cosa: la guerra.*

*Iluminaciones,* Walter Benjamin

En los apartados anteriores analizamos el periplo de la República de Weimar y la llegada del nazismo desde una perspectiva histórica. Con la intención de entender estos periodos para así

entender su relevancia jurídica y filosófica, ante el fracaso del parlamentarismo y su relación con el liberalismo. Pero, ¿qué es el liberalismo? La definición de Stephen Holmes se adecua a nuestro propósito:

El liberalismo es una teoría política y un programa que florecieron desde la mitad del siglo XVII hasta la mitad del siglo XIX. Tuvo, por supuesto, importantes antecedentes y todavía es una tradición viva hoy. Entre los teóricos clásicos liberales deben contarse a Locke, Montesquieu, Adam Smith, Kant, Madison y John S. Mill [...] Las prácticas centrales de un orden político liberal son la tolerancia religiosa, la libertad de discusión, las restricciones al comportamiento de la policía, las elecciones libres, el gobierno constitucional basado en la división de poderes, el escrutinio de los presupuestos públicos para evitar la corrupción y una política comprometida con el crecimiento sostenido basado en la propiedad privada y la libertad de contratar. Las cuatro normas o valores centrales del liberalismo son la libertad personal (el monopolio de la violencia legítima por agentes del Estado que a su vez son vigilados por ley), imparcialidad (un mismo sistema legal aplicado a todos por igual), la libertad individual (una amplia esfera de libertad de la supervisión colectiva o gubernamental, incluida la libertad de conciencia, el derecho a ser diferente, el derecho a perseguir ideales que nuestros vecinos consideren equivocados, la libertad para viajar o emigrar, etc.), y democracia (el derecho a participar en la elaboración de las leyes por medio de elecciones y discusión pública a través de una prensa libre) (Holmes, 1999, p. 23).

Según Schmitt el liberalismo estaba íntimamente ligado a la burguesía y, por consiguiente, al derecho burgués y la protección de las garantías individuales frente a la acción del Estado, por ello tiende a someter todas las funciones estatales en pos del imperio de la ley, la división de poderes y a la despolitización del Estado. Al respecto Germán Gómez Orfanel manifiesta:

Según el pensamiento schmittiano, el liberalismo supondría una posición intelectual antipolítica, no existiendo una teoría liberal de la política, sino más bien una crítica liberal de la misma, diri-

gida a la despolitización y neutralización del Estado, consiguiendo ámbitos de actuación libres frente a las intervenciones de los poderes de soberanía y protegido de las libertades burguesas individualistas. Schmitt subraya el carácter individualista del liberalismo, su incapacidad para decidir, su concepción optimista de la naturaleza del hombre. La esencia de la política es la lucha; el liberalismo, por el contrario, tiende a disolverse en categorías propias de la ética y la economía (Gómez, 1992, p. 177).

El pensador de Plettenberg no cree en la bondad del hombre y, por tanto, pone en duda la posibilidad racional del individuo. Por ello se volcó con toda su capacidad intelectual contra los artífices y defensores de la República de Weimar. La posterior crisis de la República de Weimar afectó la forma de pensar el Estado moderno. Recordemos que esta época es fundamental para entender el derecho constitucional moderno y su influencia en los países latinoamericanos.

La crisis de la República de Weimar es paradigmática, por cuanto exhibe la crisis del parlamentarismo como la forma más avanzada de organización del Estado moderno o, en el fondo, exhibe la crisis de ese híbrido político que llamamos “democracia liberal”. En una república parlamentaria, “bajo las circunstancias de la democracia moderna de masas”, entran inevitablemente en crisis las instituciones liberales, el *régimen parlamentario*, pues es imposible reducir el conflicto y construir el consenso mediante discusión, cuando y en tanto los representantes persigan en acción política y legislativa sólo el propósito limitado y exclusivo de responder y satisfacer a “específicas constelaciones de intereses”, a las demandas concretas de la vida social de su electorado y a los imperativos estratégicos de sus partidos y dirigentes. Aquí, la *identificación* plena con las causas de sus clientelas políticas (con el pueblo) tiene el efecto contrario de bloquear la *discusión* que es el único recurso con el que cuenta institucionalmente para dar estabilidad y equilibrio político al Estado, en una situación de pluralismo político. Se desarrolla una política rehén de intereses y clientelas particulares, sin visión de Estado, sin propósito de interés público, que traiciona el espíritu liberal del parlamentarismo (Aguilar, 1996, p. 579).

La crisis de la democracia liberal weimariana constituye el periodo de reflexión sobre los poderes de emergencia en el pensamiento schmittiano. Ese es el sentido del “Decreto para la protección del pueblo y del Estado” del 28 de febrero de 1933, dado a conocer la mañana siguiente de la conquista del poder por el partido nazi. Tal decreto rezaba simplemente: “Los artículos 144, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 de la Constitución del *Reich* quedan suspendidos hasta nueva orden”<sup>28</sup> (de hecho el Decreto estuvo vigente durante toda la permanencia del régimen nazi) (Agamben, 2006c, p. 106).

Tengamos en cuenta que Hitler, que había llegado al poder democráticamente, proclama al mes de su llegada, es decir, el 28 de febrero de 1933, el decreto previsto por la Constitución “para la protección del pueblo y del Estado”. Con este decreto quedaban suspendidos todos los artículos de la Constitución de Weimar que garantizaban las libertades individuales. Como nunca fue revocado puede decirse que la Alemania nazi vivió bajo un estado de excepción que duró doce años (Reyes Mate, 2006, pp. 146-47).

La suspensión de garantías que muestra la Constitución del *Reich* estaba sustentada en la Constitución de Weimar, en el artículo 48, dicho artículo causó una gran polémica antes de la caída de la República de Weimar:<sup>29</sup>

**Artículo 48.** Un Estado confederado que no cumpla con las obligaciones impuestas por la constitución y las leyes federales, puede ser obligado a su cumplimiento por el presidente del Reich, cuando en el *Reich* alemán el orden y la seguridad pública estén considerablemente alterados o amenazados, el Presidente del *Reich* podrá tomar medidas que sean necesarias para su restablecimiento, apelando a la fuerza armada si el caso

<sup>28</sup> Estos artículos protegen la libertad personal, inviolabilidad del domicilio, secreto de la correspondencia, libertad de prensa, libertad de reunión, libertad de asociación y propiedad privada.

<sup>29</sup> Para una comprensión en extenso de la República de Weimar, véase Wolf (2001, pp. 255-350), en específico, el Capítulo 5: “La Alemania Nacionalsocialista”.

lo requiere. A este objeto puede suspender provisionalmente, en todo o en parte, los derechos fundamentales consignados en los art. 114, 115, 117, 123, 124 y 153. El presidente del Reich debe informar sin retardo a la Asamblea Nacional las medidas tomadas en virtud de los apartados 1 y 2 del presente artículo. Estas medidas deben ser suspendidas si la Asamblea Nacional así lo solicita. En caso de peligro, el gobierno puede tomar para su territorio las medidas provisorias en el sentido del segundo apartado. Dichas medidas deben ser abrogadas a pedido del presidente del Reich o de la Asamblea (Constitución de Weimar en Estévez, 1992, p. 203).

El artículo pretendía crear orden y conjurar el caos. Sin embargo, su redacción era ambigua. El presidente del Reich recibió de la asamblea nacional extensos poderes extraordinarios, sin una detallada regulación de las leyes de excepción, no contenía una exacta y clara definición de las precondiciones y contenidos de una situación de emergencia. Para Eckard Bolsinger:

La característica de esta medida era que los poderes del presidente, durante una emergencia, no estaban formulados totalmente de manera legal; por eso, en la teoría constitucional sus competencias pronto se consideraron dictatoriales. Por lo demás, la intención política de este artículo expresa una profunda desconfianza al absolutismo parlamentario. Junto con la elección directa del pueblo, el rol en la formación del gobierno, y la casi irrestricta competencia para disolver el parlamento, el Artículo 48 formaba una fuerte reserva de autoridad que coexistía con y contra el parlamento. Por eso, la constitución de Weimar consiste en un sistema político-legal dual: un gobierno parlamentario para tiempos normales y un gobierno presidencial para épocas de crisis (Bolsinger, 2001, p. 46).

De acuerdo con Schmitt, el liberalismo era la causa más importante de los males que padecía la República de Weimar (Schmitt, 1985, p. 125). Sus principios fundamentales —la protección de los derechos individuales, la discusión parlamenta-

ria,<sup>30</sup> la división de poderes, el imperio de la ley— impedían la toma de decisiones mediante un complejo entramado de garantías, competencias, pesos y contrapesos, ponían en entredicho la existencia misma de un soberano que ejerciera el poder y garantizara el orden. Para Schmitt el liberalismo era una invitación a la anarquía y al caos. De ahí que algunos estudiosos del tema, como Sandrine Baume, deduzcan que: “Le libéralisme ne constitue une doctrine politique à proprement parler, puisqu’il ne theorise pas l’État, mais seulement les limites de son intervention”<sup>31</sup> (Baume, 2008, p. 68).

Carlo Galli ejemplifica las críticas de Schmitt al liberalismo:

En resumen, Schmitt le critica al liberalismo, en primer lugar, la idea de que la política, lo público, reside en la singularidad privada de los individuos; en segundo lugar, la contradicción de que el individualismo coexiste con el universalismo de la ley; en tercer lugar, la pretensión de que la política (de fundamento y de destino subjetivista) esté totalmente y sólo en el Estado, siendo éste distinto de la sociedad, si bien es producido por ella y puesto a su servicio; y, por último, que los poderes soberanos del Estado deban estar separados, de manera que su equilibrio de suma cero constituya un orden jurificado y al mismo tiempo eficaz (Galli, 2011, p. 31).

De ahí la racionalidad de la salida por la que propugnaba Schmitt: su defensa del gobierno presidencial por decreto y su polémica interpretación de los “poderes de emergencia” consagrados en el artículo 48 de la Constitución de Weimar. Detrás de todo

<sup>30</sup> La crítica de Schmitt al parlamentarismo —en palabras de Gómez Orfanel— “se basa en la consideración de que el Parlamento ha perdido su capacidad para generar y conservar la unidad política. Así, en el siglo XIX el Parlamento era funcional en la medida en que representara y reprodujera la homogeneidad de la burguesía poseedora e ilustrada. No existían antagonismos decisivos y por ello ‘florecían’ la discusión pública y la libre concurrencia de intereses. Sin embargo, con la democracia de masas decaerían los presupuestos sociológicos del parlamentarismo. Al participar capas sociales antes excluidas, la presunta unidad política entraría en contradicción con la heterogeneidad fáctica de la sociedad pluralista y antagónica” (1992, p. 192).

<sup>31</sup> El liberalismo no constituye una doctrina política propiamente dicha, ya que no es una teoría del Estado, pero solo a los límites de su intervención (traducción del autor).

lo cual yacía una inconfundible fascinación, típicamente realista, por lo fundacional, por la posibilidad de crear orden y conjurar el caos.

Empero, Schmitt no fue el primero en preocuparse por el orden y el caos. Esta fascinación la compartían, anteriormente, Maquiavelo y Hobbes. Respecto a Maquiavelo, Clement Rosset dice:

El problema político de *El Príncipe*, antes de ser un problema de eficacia es un problema de *tiempo*: conseguir hacer durar un estado de cosas constitucionalmente provisional, móvil y frágil. La constitución de un Estado responde a este problema de tiempo: la mayúscula que le diferencia de los otros estados significa solamente que se trata de un estado que ha recibido el privilegio de *durar*. Pues el estado “natural” de lo que existe está desprovisto de todas las características de un estado, implicando “estado” un mínimo de estabilidad y de duración: lo que existe es un tejido de circunstancias que se escapan a toda dominación y que no aseguran de por sí ningún principio de permanencia. “Es difícil establecer reglas generales sobre un objeto que varía según las circunstancias”, dice Maquiavelo. [...] éste es, en resumen todo el problema político, que consiste en transformar lo circunstancial en regular, en fabricar permanencia con lo móvil. Este problema de tiempo está hasta tal grado en el centro de lo político que todo el arte del Príncipe, en Maquiavelo, consiste en apropiarse del tiempo (para hacer de él duración) y en intentar privar de él a sus súbditos (a fin de evitar que éstos dispongan de una duración utilizable contra el Príncipe) (Rosset, 1974, pp. 192-193).

Con relación a Hobbes, según Rosset, el poder funciona como artificio. La clave de la lógica hobbesiana reside en la idea del azar, en que todo orden debe ser íntegramente construido, sin esperar una guía o algún tipo de ayuda por parte de una naturaleza del hombre o del mundo:

En un mundo en que todo es artificialmente producido, toda construcción (política o social) debe ser arbitrariamente inventada. Dicho de otra manera: una construcción lo será sin punto de apoyo o no lo será. [...] a su genio [de Hobbes] pertenece el haber llevado el análisis hasta su término, que es el descubrimien-

to de la arbitrariedad y el despotismo como esencia del poder político. La lógica de esta construcción política pasó por tres etapas principales: 1.<sup>a</sup> La ausencia de necesidad natural mantiene un estado de azar que se traduce por una generalización del conflicto entre las tendencias erráticas (“estados de guerra”); 2.<sup>a</sup> El problema político consiste, pues, en crear un cierto número de obstáculos destinados a “corregir” el estado de azar en el sentido de una normalización artificial; esta intervención en el azar, que debe ser lo más eficaz posible, pero que de todas maneras, y en el mejor de los casos, sigue siendo limitada, logra no un acuerdo concertado, pero sí una relativa concordia de hechos, que consigue eliminar ciertas posibilidades de fricción entre las acciones humanas (esta concordia de hecho obtenida por el artificio político constituye el “contrato” hobbesiano); 3.<sup>a</sup> La puesta en marcha de este sistema de “correcciones” necesita la instauración de un sistema de restricción y represión que, para ser máximamente eficaz, implica el absolutismo estatal; más aún, Hobbes demuestra que esta máxima eficacia es la condición misma del poder político: dicho de otra manera, que un poder no absoluto no implica una eficacia menor del artificio estatal, sino la ruina pura y simple del poder —el poder será absoluto o no será. Estado de guerra, contrato y absolutismo constituyen, pues, los tres principales momentos del pensamiento político de Hobbes [...] Estado de guerra, contrato, absolutismo, no significan en Hobbes más que, respectivamente, estado de azar, utilización del azar, facultad de utilizar el azar (Rosset, 1974, pp. 211-12).

Acaso, ¿el estado de azar, como estado de excepción es lo que ha pretendido domesticar la filosofía política, el derecho y, posteriormente, su mayor representante, el liberalismo? Por lo tanto, Maquiavelo y Hobbes se empeñaron en controlar el azar, el desorden en pos del orden: la excepción. La excepción, como tal, evoca ese momento en el que el poder soberano, para edificar un orden —su orden— se conduce conforme a sus propios tiempos, es decir, ajeno a la rutina que la normalidad institucionaliza cuando ese orden ya está construido. Un momento fundamental que para el liberalismo, de acuerdo con Schmitt, es un tabú, no logra aprehenderlo y opta, en consecuencia, por hacer como si no existiera.

Tal vez allí se centra la crítica schmittiana al liberalismo. Su pensamiento profano, que traspasa el umbral de lo innombrable. Su fuerza radica no solo en provocar la perplejidad sino en asentarse, además, en ella. Si a Schmitt le hubiera sido familiar la terminología freudiana, principalmente, la de *tótem y tabú*, podría haber formulado su argumento sobre la excepción de la siguiente forma: el mayor tabú del Estado-nación es su origen. Un crimen fundacional que —a manera de sacrificio— establece un vínculo de identidad entre los ciudadanos-nacionales y un vínculo de autoridad entre estos y su tótem, el soberano. El orden político de la modernidad (liberal) se basa —culturalmente hablando— en la racionalización de ese pecado original tras la forma jurídica de un contrato que presenta como voluntario lo que en realidad es una imposición (Matteucci, 1991, pp. 1488-1489); pero que al no poder exorcizar por completo el sacrificio lo encubre bajo la apariencia de la legalidad (Palaver, 1995, pp. 43-71). Sin embargo, todo orden político —materialmente hablando— no depende únicamente de su legalidad, no puede hacerlo sin arriesgarse a sucumbir ante fuerzas que la vigencia de su ley presupone, por necesidad, apaciguadas. Por eso, como lo atestigua Roberto Calasso:

Es significativo que se diga *law and order*, y no baste decir únicamente *law or order*. En realidad, *order* no repite, no confirma el sentido de *law*. *Order* es lo que *law*, por sí sola, no consigue realizar. *Order* es *law* más el sacrificio, el perpetuo suplemento, el perpetuo excedente que debe ser destruido para que exista *order*. El mundo no puede vivir sólo de la ley, porque necesita un orden que la ley, por sí sola, es impotente para restablecer. El mundo necesita destruir algo para crear orden, y debe destruirlo fuera de la ley [...]. La edad moderna se basa en el presupuesto imprevisor de que *law* y *order* sean sinónimos, que se diga *law and order* para infundir más respeto con un pleonismo enfático. La destrucción, precisamente porque ya no tiene una existencia reconocida, se recoge en la oscuridad, se concentra, se adecua en las proposiciones a la ley que pretendía negarla; cuando más vasta y ramificada es la ley, más devastadora será la destrucción

que surge de ella. Todas las guerras nacen para instaurar ese orden que la ley nunca podrá crear (Calasso, 2001, pp. 150-151).

Entonces, tendríamos que aceptar que existe un “afuera de la ley”, donde verdaderamente está el soberano, que sale cuando el imperio de la ley se tambalea. Ese fuera de la ley es un estado de guerra o un estado de excepción que sirve para instaurar un nuevo orden. Aunado a ello, si solamente el soberano puede estar fuera de la ley, entonces recalamos la sentencia de Schmitt: *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet* (Soberano es quien decide sobre el estado de excepción). Para Roberto Esposito: “Esto es lo que Schmitt entiende por estado de excepción (*Ausnahmezustand*) contrapuesto al normal (*Normalzustand*): el hecho de que ese sujeto está ‘infra et extra legem’, ‘por fuera del orden jurídico normalmente vigente y, con todo, permanece a éste’” (Esposito, 2012, pp. 118-119).

Pero no nos apresuremos, hablábamos de que si Schmitt hubiera tenido acceso a la teoría freudiana hubiera establecido la excepción bajo los términos ya anunciados. Por otro lado, ¿qué diría, el gran padre del psicoanálisis, Jacques Lacan, sobre la excepción? Tal vez desde la postura lacaniana el pensador de Plettenberg no saldría tan bien librado. Al inicio del prefacio de su libro *The Universal Exception*, Slavoj Žižek, al cual intitula: “The big Other between violence and civility” describe que sería la excepción para Lacan:

The ‘universal exception’, according to Lacan, is the fundamental feature of the symbolic order (the ‘big Other’) as the order of universality: each universality is grounded in its constitutive exception. This feature is to be supplemented with its no less paradoxical obverse, the so-called ‘not-All [*pas tout*]’: an order (or rather, a field, a signifying space) with no exception that is *eo ipso* not-all, and cannot be totalized. These two feature are the two aspects of the *inconsistency* of the big other: the symbolic order is by definition antagonistic, thwarted, non-identical-with-itself,

marked by a constitutive lack, virtual-or. As Lacan put it, ‘there is no big Other’ (Žižek, 2006a, p. vii).<sup>32</sup>

Entonces, como dice Žižek, el que interpone la excepción es “el gran Otro entre la violencia y la civilidad”; el cual nos remite en el pensamiento lacaniano al sujeto perverso<sup>33</sup> de la política. Por lo tanto, el que interpone la excepción en el pensamiento schmittiano es un perverso, entendiendo que si la excepción para Schmitt no es una forma de caos, pero sí de desorden, al cual debe volver a la normalidad el portador de la excepción. Es decir, el portador de la excepción transpola entre la violencia y la civilidad. Él no quiere interponer la violencia, pero se vuelve necesaria para regresar al orden. Žižek aclara esta idea en *Como leer a Lacan*:

[al perverso] Se le parte el corazón cuando lo hace, pero no puede evitarlo porque es su Deber para con el Progreso de la Humanidad. Esta es la perversa actitud que consiste en adoptar la posición de puro instrumento de la Voluntad del gran Otro: no es mi responsabilidad, no soy yo el que lo hace, sólo soy un instrumento de una Necesidad Histórica superior (Žižek, 2008, pp. 113).

Este gran Otro autoimpone y se autonombra como una víctima o una herramienta de la historia. Por lo tanto, aquí se vuelve relevante el intitulado prefacio: “El gran Otro entre la violencia y la civilidad”. El perverso trata de justificar su violencia como nece-

<sup>32</sup> La ‘excepción universal’, de acuerdo con Lacan, es el rasgo fundamental del orden simbólico (el ‘gran Otro’) como el orden del universal: cada universalidad se basa en su excepción constitutiva. Este rasgo está para ser suplementado con su no menos paradójica contraparte, el tan conocido ‘no Todo [*pas tout*]’: un orden (o mejor dicho, un campo, espacio de significación) con la no excepción que es *eo ipso* no todo, y no puede ser totalizada. Estas dos características son dos aspectos de la *inconsistencia* de el gran Otro: el orden simbólico es por definición antagónico, frustrado, no-identico-consigo-mismo, marcado con una falta constitutiva, virtual o, como apunta Lacan, ‘no hay gran Otro’ (traducción del autor).

<sup>33</sup> La “perversión” para Lacan: “es un efecto invertido del fantasma. El sujeto se determina a sí mismo como objeto, en su encuentro con la división de la subjetividad. [...] Justamente porque el sujeto se hace objeto de una voluntad ajena, ocurre que no sólo se cierra sino también se constituye la pulsión sado-masoquista [...] el sádico ocupa él mismo el lugar del objeto, pero sin saberlo, en provecho de otro, y ejerce su acción de perverso sádico en aras del goce de ese otro” (Lacan, 1991, p. 192).

saría para la civilidad. Pero lo cierto, como lo anuncia Lacan: *Le grand Autre n'existe pas* (El gran Otro no existe). Se convierte en una invención para justificar la barbarie. Para Schmitt el poder de la excepción (que en su caso se refería al presidente del Reich) queda excomulgado de toda culpa, al no ser responsable de sus actos porque fue obligado por una necesidad histórica. Por cierto, Heinrich Himmler, jefe de la SS utilizó este argumento. Pero, ¿no ha sido, también, el argumento que han utilizado los dictadores y los presidentes autoritarios, particularmente, en América Latina para justificar sus crímenes? La aportación de Lacan es insigne al aclararnos que no hay “un gran Otro”, sino un perverso sádico que se cree exculpado por lo que hizo, asumiendo subjetivamente esta necesidad objetiva, pero, en el fondo, gozando de lo que supuestamente se le impone. Es necesario entender esto como corolario para darnos cuenta de la perversidad del poder; pero, también, para concientizarnos que siempre estamos en la espera del “gran Otro”, Žižek se pregunta ¿Cristo no sufrió el mismo engaño en su crucifixión? Uno de los estudiosos de la teoría žižekiana, Adrian Johnston, aborda la cuestión:

with referente to the figure of the crucified Christ, Žižek explicitly tie than the big Other does not exist: “The singular point of the emergence is signaled by Christ’s words on the cross: ‘Father, why hast thou forsaken me?’ —in this moment of total abandonment, the subject experiences and fully assumes the *nonexistence of the big Other*” (Johnston, 2009, p. 135).<sup>34</sup>

Siguiendo el tema diremos que, la crítica de Schmitt al liberalismo se refiere a la incapacidad de dar cuenta del fenómeno de la excepción, es decir, del tiempo en que el poder impone su supremacía para generar un orden concreto. La comprensión liberal de

<sup>34</sup> Con referencia a la figura del Cristo crucificado, Žižek explícitamente relaciona que el gran Otro no existe: “El punto singular de la emergencia es señalado por las palabras de Cristo en la cruz: ‘¿Padre, por qué me has abandonado?’ —en ese momento de total abandono, la experiencia del sujeto asume la *coexistencia del gran Otro*” (traducción del autor).

lo político se agota en una experiencia uniforme, “normalizada”, en la que todo poder está rigurosamente regulado, circunscrito a un “estado de derecho” que lo dirige y limita. Así lo hace ostensible en su texto, *Verfassungslehre* (*Teoría de la Constitución*):

Para la concepción del Estado de Derecho, la Ley es, en esencia, norma, y una norma con ciertas cualidades: regulación jurídica [...] de carácter general. Ley, en el sentido [...] político de Ley, es voluntad y mandato concretos, y un acto de soberanía. Ley en un Estado de principio monárquico es, por eso, la voluntad del Rey; Ley, en una Democracia, es la voluntad del pueblo [...] El esfuerzo de un consecuente y cerrado Estado de Derecho va en el sentido de desplazar el concepto político de Ley para colocar una “soberanía de la Ley” en el lugar de una soberanía existente concreta, es decir, y en realidad, dejar sin respuesta la cuestión de la soberanía, y por determinar la voluntad política que hace de la norma adecuada un mandato positivo vigente (Schmitt, 1982, p. 155).

El marco teórico liberal supone al poder que sanciona la norma como algo ya dado, no se cuestiona su formación ni su desarrollo. Lo asume como asunto resuelto más que por resolver: su problema es acotar al poder, no instaurarlo. Con ello, clausura cualquier posibilidad de asimilar la excepción como algo más que mera “perturbación” del orden establecido. Pero ¿cómo se establece ese orden?, ¿cómo se consolida ese poder que lo garantiza? Son interrogantes para las que el liberalismo no tiene respuesta.

Semejante carencia, advierte el artífice de *El concepto de lo político*, responde a la “liquidación teológica de toda teología” (Schmitt, 2001a, p. 98) propia de la modernidad. De acuerdo con la sociología que Schmitt propuso, “la imagen metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política” (Schmitt, 2001a, p. 49). Así, la metafísica de la secularización, ese desarrollo histórico en el que la razón suple a Dios y se apropia de su condición de eje ordenador de la vida, impulsa su cambio cultural: la ciencia ocupa ahora el lugar que antes co-

rrespondía a la religión. El efecto más importante de dicho proceso es lo que Weber llamó el “desencantamiento del mundo”, lo que previamente era obra de la acción celestial se convierte ahora en materia del conocimiento empírico; lo que en el pasado eran misterios venerables se vuelven profanos objetos para la ciencia, como aclara Norbert Elías: “se abandona la pregunta ¿quién es el creador del trueno y el relámpago? Y se plantea otra ¿cuál es la causa del trueno y el relámpago? ¡Sugere ejemplo de transformación!” (Elías, 1997, p. 40). El orden del mundo deja de ser algo divino, un resultado de la voluntad personal de Dios, y comienza a ser conocido y explicado conforme a una lógica inde-liberada, automática, impersonal. La idea de que el orden del mundo se origina en la imposición de una voluntad específica no tiene cabida dentro de la estructura de un pensamiento secular que quiere encontrar en la inmanencia de lo “natural” la fuente de sus certezas, es decir, de sus autoengaños.

Recurrir al concepto de *naturaleza* para deshacerse de la idea de *Dios* es un autoengaño toda vez que al hacerlo se producen en lo “natural”, aún sin advertirlos, muchos de los atributos característicos de lo “divino”. En la idea de la *naturaleza* hay, implícita, la de una divinidad sin rostro, vergonzante, que no quiere reconocerse a sí misma como tal pero que no por ello deja de serlo.

La desaparición de Dios en una filosofía naturalista supone [...] un éxito más que un fracaso de la religión, de la que constituye una especie de resultado que se podría dominar ‘natural’. El paso del ‘hecho por Dios’ al ‘se hace por sí solo’ no es, en efecto sino una anécdota, un accidente de crecimiento, bastante análogo al paso del estado teológico al estado metafísico en la teoría de Augusto Comte: adolescencia de la idea religiosa, cuyos fundamentos naturalistas son considerados lo suficientemente sólidos como para abstenerse en lo sucesivo de la referencia al padre (lo que significa que la ideología religiosa es bastante fuerte como para volar con sus propias alas: no necesita ni siquiera de Dios). [...] Desde el momento en que lo que existe debe su existencia a algo distinto que a sí mismo, nos enfrentamos con una visión teológica, y en verdad importa bastante poco que este principio,

que precede y posibilita la existencia, se llame Dios o naturaleza (Rosset, 1974, pp. 35-44).

El concepto de *naturaleza* sirve como sucedáneo de Dios. Sigue ofreciendo la seguridad de una instancia sólida que existe por sí misma, hecha más allá del hombre y de su conciencia. Pero es, además, un concepto que se despoja de esa terrible medida de humanidad que conserva la idea de Dios: no juzga, no castiga; en ella no hay ira ni tampoco caprichos, de un ser todopoderoso que, por el contrario, es objetiva, predecible y regular, como una máquina. Es la divinidad pero sin Dios.

Hay en esto un rasgo, un aspecto cuya trascendencia política es, para Schmitt, de capital importancia. Se trata de la negación del milagro, entendido como la intervención directa de la Providencia sobre el transcurso ordinario de los acontecimientos. Las leyes de la naturaleza, al no derivarse de ninguna entidad superior, al ser autosuficientes, son inflexibles porque no admiten, no pueden admitir, ninguna excepción. Rigen con absoluta severidad, universalmente, sin reservas ni particularismos. Tal y como quiere el pensamiento liberal que sea en el mundo político con el estado de derecho.

La idea del moderno Estado de Derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en este concepto, misma que por su injerencia directa se establece como excepción, al igual que la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. [...] La ilustración impugnó el caso excepcional en cualquiera de sus manifestaciones. [...] La validez general de un precepto jurídico se identifica con la legalidad natural válida sin excepciones. El soberano, quien en el concepto deísta del mundo se había mantenido como operador de la máquina, si bien ubicado fuera del mundo, es suprimido de manera radical. Ahora la máquina funciona sola (Schmitt, 2001a, pp. 43-50).

Si el pensamiento secular intenta excluir a Dios del mundo; el liberal hace lo propio con el soberano. Ambos, sin embargo, lo

hacen a medias, sin saber renunciar a los “rastros” de lo que excluyen: ni a lo que de divinidad hay en la idea de naturaleza ni a lo que de soberanía hay en la idea del imperio de la ley. Pero conjuran, con esa anfibología, un doble horror. Por un lado, el de pensar al hombre absoluto, por definición, ilimitado; por el otro, el de pensarlo abandonado, en su insignificancia, a la incertidumbre del azar o el caos. A la mitad del camino entre los monstruos de una y otra encarnación, el liberalismo pretende deshacerse de los excesos del primero, pero sin extraviarse en la inseguridad del segundo.

La burguesía liberal quiere un Dios, pero no debe permitirle actuar; quiere un monarca, pero debe ser impotente [...]; quiere un poder supremo personal, una voluntad y un acto autónomo, pero convierten al rey en mero órgano ejecutivo y hacen depender cada uno de sus actos de la aprobación del ministerio, o sea vuelven a quitarle aquel elemento personal; quieren un rey que esté por encima de los partidos, es decir, que también debería estar por encima de la representación popular, y al mismo tiempo establecen que lo único que el rey puede hacer es ejecutar la voluntad de esta representación popular; declaran inmune a la persona del rey y no obstante hace que jure la Constitución, de modo que una violación de la misma sería posible más no enjuiciable [...]. Entonces ¿qué quiere en realidad? (Schmitt, 2001, p. 58).

Lo que quiere, como corolario de su visión secularizada de lo político, es “el rechazo de toda ‘arbitrariedad’ [...] expulsar cualquier excepción del ámbito intelectual humano” (Schmitt, 2001, p. 46). Lo cual implica, por definición, excluir también cualquier reflexión política en torno a los orígenes.

En consecuencia, el pensamiento liberal desearía que solo hubiera un tiempo político, el de la normalidad; que la fuerza se sujetara constantemente a la ley, sin reservas ni sobresaltos. Desearía tener por cierta la vigencia irrestricta del estado de derecho; proyectarla, omnipresente, como si no tuviera principio ni final. Desearía que la norma se instaure a sí misma, prescindir del sujeto soberano que la instaure pero no sin antes transferirle su soberanía. Vivir bajo el dominio de abstracciones y no de personas, un

gobierno no de hombres sino de instituciones. Deseos todos que engendran la *ilusión* del liberalismo: “la victoria del Derecho sobre el Poder” (Schmitt, 1996a, p. 63). Como salvaguarda contra la cruel realidad del poder que se afirma arbitraria, unilateralmente soberano, la ilusión liberal se basa en un saber escindido: reconocimiento de la necesidad de que la ley sea suprema, de que su aplicación sea general y su acatamiento obligatorio; pero resistencia a admitir que, en última instancia, su vigencia depende de una decisión política que la haga valer. El liberalismo quisiera que la legalidad imperara siempre, pero quisiera ignorar la voluntad sobre la que dicho imperio se asienta, la voluntad que la hace imperar. El liberalismo pretende deliberar todo parlamentariamente sin darse cuenta, como ya advertía Quintiliano: *Dum deliberamus quando incipiendum sit, incipere iam serum est* (Mientras discutimos cuándo hay que empezar, ya es demasiado tarde para empezar) (Quintiliano 12, 6, 3). La toma de decisiones en tiempos de crisis no se pueden deliberar entre muchos, también Tito Livio era consciente de ello: *Dum Romae consulitur, Saguntum expugnatur* (Mientras en Roma se delibera, Sagunto es tomada) (Tito Livio 21, 7).

De ahí, diría Schmitt su falta de sentido teológico-histórico. El liberalismo no quiere percatarse de que la vigencia de cualquier norma presupone la existencia de un soberano que decide obedecer y hacer obedecer la ley. Concibe el poder supremo, en otras palabras, como hecho más que como formación: como un “punto de partida” filosófico antes que un “punto de llegada” histórico. Así lo aclara Norberto Bobbio:

Mientras el curso histórico camina de un estado inicial de servidumbre a estados sucesivos de conquista de espacios de libertad por parte de los sujetos, mediante un proceso de liberación gradual, la doctrina [liberal] transita el camino inverso, ya que parte de la hipótesis de un estado inicial de libertad, y sólo en cuanto concibe al hombre naturalmente libre llega a constituir la sociedad política como una sociedad con soberanía limitada. En sustancia, [...] invierte el recorrido del curso histórico, poniendo al inicio como fundamento y por consiguiente como *prius* lo que históricamente es el resultado, el *posterius* (Bobbio, 1996, p. 15).

La ilusión liberal radica, en síntesis, en una simple y llana negación de la soberanía. En esperar que basta con creer, con mirar hacia otro lado, para eliminar lo que el liberalismo no quiere ver: que “todo orden deriva de una decisión, no de una norma”; de una excepción más que de una regla. La racionalidad del liberalismo no puede, no sabe cómo, ver más allá del tiempo normal. Prefiere hacer como si no existiera ningún otro tiempo político, la excepción. Sin embargo, insiste en el único tiempo que sabe dar cuenta, el tiempo en el que predomina la legalidad.

Por tal razón, la crítica de Schmitt al liberalismo es importante, ya que puede contribuir a mantener viva nuestra comprensión crítica de la polifacética, incluso trágica, dimensión de lo político y alejarnos de la ilusión de que el diálogo y el consenso han erradicado la violencia y la exclusión de la política.

Sería pertinente, antes de proseguir, hacer una aclaración. No podemos reducir a Schmitt a un pensador “negativo”, interesado exclusivamente en desarrollar una respuesta crítica al liberalismo. El jurista de Plettenberg no era un antidemócrata, su crítica iba dirigida al constitucionalismo liberal. La función del constitucionalismo no es institucionalizar y proteger los derechos individuales prepolíticos en contra del estado y de la voluntad popular, ni establecer algunas formas y normas procedimentales generales. El problema radica en que, bajo las ideas liberales, liberalismo y constitucionalismo se han convertido en sinónimos. Schmitt nos marca la diferencia entre ambos:

Mientras según Schmitt, el liberalismo emergió como una teoría que contribuyó a la fragmentación del poder político y ha perseguido este objetivo buscando neutralizar y eliminar el poder constituyente del pueblo soberano, la democracia, en contraste, surgió como una teoría del poder (poder popular), intentando encontrar una solución viable a la pregunta de cómo generar, sostener y proteger este poder colectivo instituyente de la multitud (Kalyvas, 2001, p. 178).

Es decir, el constitucionalismo liberal se pregunta cómo proteger los derechos individuales de las mayorías democráticas y de

la autoridad del Estado, mientras que Schmitt se pregunta cómo proteger el poder constituyente del pueblo soberano de sí mismo y de las mayorías ordinarias precarias y contingentes, en concreto, cómo defender al pueblo constituyente del pueblo constituido. A tales interrogantes Schmitt entendió por Constitución:

la constitución puede ser definida por su intención de investir la decisión fundacional tomada por el poder constituyente del pueblo soberano, respecto de su contenido y de su existencia política, con una forma legal definida institucionalmente, estable y concreta. La constitución es la encarnación e institucionalización de la voluntad constituyente y de los valores substantivos a los cuales ha dado nacimiento (Kalyvas, 2001, pp. 178-79).

Algunos críticos de Schmitt no comparten estas últimas líneas, por ejemplo, el norteamericano Bernard Manin y los argentinos Gabriel L. Negroto (1995) y Atilio A. Borón (2004) y, por supuesto, algunos mexicanos, como José Antonio Aguilar Rivera (1999) y Jesús Silva-Herzog Márquez (2000). No obstante, también tiene sus aliados: Gil Villegas (2001 y 1989), además de Enrique Serrano Gómez (1998 y 2001).

Manin, en su artículo “Carl Schmitt, ¿el ‘mejor enemigo del liberalismo’?”, trata de desmentir la visión schmittiana de querer “clasificar al liberalismo dentro de aquellas doctrinas políticas que suponen naturalmente bueno al hombre” (2003, p. 402). Para ello recurre a Madison y Montesquieu. Con referencia al primero, nos cita a *El Federalista*:

Si los hombres fueran ángeles, el gobierno no sería necesario. Si los ángeles gobernarán a los hombres, saldría sobrando lo mismo las contralorías externas que las internas del gobierno. Al organizar un gobierno que ha de ser administrado por hombres y para los hombres, la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo (Madison en Manin, 2003, p. 403).

Madison, basado en *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu, al respecto dice: “es una experiencia eterna que todo hombre investido de autoridad abusa de ella [...] Para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga límites la naturaleza misma de las cosas” (Madison en Manin, 2003, p. 404). Con esto, Manin intenta demostrar que los liberales de los siglos XVII y XVIII no eran ingenuos ante la maldad humana y que, por lo tanto, podrían interponerse óbices para el abuso del poder. Por lo tanto, Manin, cierra su ensayo con esta sentencia: “Nadie puede dudar que el liberalismo tenga debilidades. Pero éstas no están donde Schmitt las ve” (Madison en Manin, 2003, p. 412).

Negretto opina que hay una marcada separación entre dos conceptos de la propuesta schmittiana, liberalismo y decisionismo:

La crítica de Carl Schmitt al liberalismo podría sintetizarse en una sola palabra: decisionismo. En su visión, decisionismo significaba lo opuesto al pensamiento normativista, a una concepción de la política basada en el ideal de la discusión racional. Como doctrina legal, el decisionismo sostiene que, en circunstancias críticas, la relación del derecho depende de una decisión política vacía de contenido normativo (Negretto, 1995, p. 49).

Negretto está en lo cierto en cuanto afirma que la teoría decisionista de Schmitt es su principal sustento para criticar, primero al romanticismo y, segundo, al liberalismo. Este trabajo no comparte tales visiones, porque su lectura está hecha desde el ya criticado constitucionalismo liberal. La interpretación de Manin y Negretto ve a Schmitt desde la teoría del antifundamentalismo. Es decir, siempre poniendo conceptos en contraposición como derecho y poder, decisionismo y democracia. La teoría liberal da por sentado que a través de las leyes puede enmarcarse toda la conducta humana y así alcanzar la armonía. La política antagónica no puede ser separada del universo de las leyes. Siempre un Estado estará marcado por el antagonismo. Porque el liberalismo debe aceptar que su ciudadano está escindido entre lo público y lo privado. Por lo cual existe una brecha que no puede

ser llenada, el buscarlo sería enmudecer su libertad. De ahí que Cacciari diga:

El problema entonces es el siguiente: ¿podrá la máquina jurídico-institucional del Estado agnóstico neutralizar esa dimensión interior, esa incoercible libertad reduciéndola a una cuestión privada? ¿Una dimensión que no sólo le pertenece, sino que representa su opuesto! ¿Podrá el Estado convertirse en una máquina tan potente como para secularizar, sin residuos, cualquier posición de valor y metamorfosear todo valor en valorado? (Cacciari, 2000, p. 146).

La respuesta a esta interrogante sería aceptar que no existe una interacción entre el Estado y la esfera de valores. La quimera liberal de que el Estado fuese una armonía de relaciones jurídicas y económicas entre individuos privados sería imposible, porque sería eliminar los valores dentro del espacio de la ley.

Paradójicamente, Schmitt es víctima de lo que critica, para muestra dos ejemplos: su crítica al romanticismo y al liberalismo.

Respecto al romanticismo Schmitt en *Romanticismo político* afirma que el concepto fundamental del romanticismo es *occasio*: la postura romántica se caracteriza más claramente por un concepto peculiar, el de *occasio*. Se lo puede describir con ideas tales como ocasión, oportunidad, quizás también casualidad (Schmitt, 2001a, p. 57). Es decir, el romanticismo es un ocasionalismo, la mera posibilidad y no la realidad concreta, no se compromete con ninguna ideología sino que cambia de opinión según sea el caso y el momento, tiene una oscura admiración por los poderes secretos. Para Schmitt el romanticismo pone en gran peligro al decisionismo político, porque existen demasiadas voces en el entorno político que impiden que alguien tome una decisión “definitiva”. Por estas y otras razones después manifestó su repugnancia para el parlamentarismo. Empero, Schmitt también cae en este ocasionalismo que critica, porque él mismo cambia de opinión según su conveniencia o si los tiempos así se lo exigen. Karl Löwith describe las variaciones del pensamiento schmittiano de la siguiente forma:

1) La aceptación del “normativismo extremo” en el ensayo sobre el “valor del Estado” de 1917; 2) adopción del concepto de lo político en los años 20; 3) reemplazo de este concepto hasta llegar a la noción de “orden concreto” (Lötwith en Pereyra, 2010, p. 90).

Al fin de cuentas la afirmación de lo político en Schmitt denota su postura individualista, privada y moral de la cual no quiere dar cuenta. Su fe religiosa y, por consecuente, su defensa de una *teología política* ocasiona lo que Leo Strauss definía como un “providencialismo abstracto”, su falta de rigor filosófico.

En opinión de Strauss, el problema reside en la polémica “confusión” schmittiana de “moral” con “moral-humanitario” y en la contemporánea afirmación de lo político como afirmación de lo moral, esto es, del “caso de emergencia” de la vida humana. La negación liberal de lo político produce en Schmitt una toma de posición en términos de valor, a favor de lo político, mientras que contemporáneamente es negada toda posición de valor en torno de lo político como hecho. La *decisión* de Schmitt en favor de lo político no escapa a la distinción hecho-valor y se vuelve así, weberianamente, una “cuestión privada” que demuestra la propia autocontradictoria apenas es negado por el mismo Schmitt, en polémica con el liberalismo: que sea posible tomar una posición “privada” respecto de lo político como obligatoriedad, como destino, posición que es característica de la sociedad individualista-liberal (Altini, 2005, pp. 180-181).

Para Strauss, la afirmación de lo político de Schmitt solamente representaría una primera fase de una crítica radical al liberalismo, ya que esta se agota filosóficamente al polemizar entre “hechos” y “valores”, por lo cual la afirmación de lo político se convierte en una afirmación moral, es decir, en una creencia de fe enmascarada como petición de principio. Según Strauss, —aclara Carlo Altini— “Schmitt no explicita el fundamento moral de su pensamiento sobre lo político, precisamente porque la afirmación equivaldría a la admisión de una ‘profesión de fe’ cuyo carácter privado e individualista neutralizaría el alcance de lo político entendido como ‘destino’” (Altini, 2005, p. 181). Por lo tanto,

Schmitt no logra salir del paradigma liberal y de las *neutralizaciones* y *despolitizaciones* que lo caracterizan. No obstante, que asumamos esta crítica como adecuada, no podemos negar que el vaticinio schmittiano sobre algunas de las debilidades del liberalismo se han convertido en realidad. El liberalismo nunca se consolidó como una teoría política sostenible, si no como simple ideología. La llegada en los últimos años del neoliberalismo ha desvanecido el tejido social y ha creado índices de pobreza nunca antes vistos. Es cierto que, en la actualidad, el estado de excepción se ha mutado a como lo pensó Schmitt; empero, el pensador alemán puso las bases para su análisis en la modernidad. Prueba de ello ha sido la supuesta lucha contra el terrorismo encabezada por los Estados Unidos, después del 11 de septiembre de 2001, donde la figura y el pensamiento de Schmitt han brindado las bases para la justificación de tal barbarie.



# Confrontaciones schmittianas



*Todos los hombres viven sus vidas en un estadio análogo al sueño. Y muy pocos consiguen salir de ese letargo. Aunque supongamos que estamos despiertos y controlando nuestras acciones, lo habitual suele ser lo contrario. Creemos que somos los dueños de nuestros actos, que podemos imaginar y proponernos lo que queramos, pero, en realidad, ni nuestras acciones ni los deseos más profundos resultan del ejercicio de nuestra voluntad: las cosas sólo nos ocurren, eso es todo...*

José María Beneyto, *Los elementos del mundo*

A ESTAS ALTURAS DEL PARTIDO, sabemos que las contingencias del capitalismo tardío, el fracaso de la República de Weimar, el violento ascenso del nacionalsocialismo y su ruina marcaron el siglo XX. Algunos intelectuales cercanos directa e indirectamente a Schmitt se acercaron o alejaron física e intelectualmente ante la postura que él tomó ante tales acontecimientos. Se ha hablado de su deslealtad ante sus amigos judíos en la Alemania nazi. Los pensadores aquí analizados no los podemos considerar sus amigos, pero sí tuvieron un contacto intelectual. Con el jurista austriaco Hans Kelsen tuvo una discusión ardua en los años treinta en materia constitucional, no de pocas consecuencias para el derecho y la historia.

Con Martin Heidegger tampoco lo unió una amistad, aunque sí algunas ideas fundamentales para el pensamiento de ambos y un hecho histórico del que sus apologistas y detractores han escrito cientos de páginas, ya sea, para defenderlos o condenarlos: su filiación al nacionalsocialismo para reestructurar la supuesta universidad alemana bajo categorías nazis.

Otro encuentro al parecer solo intelectual es con Walter Benjamin, un autor que se ha vuelto fundamental para entender

nuestro mundo de hoy, dado que vivimos tiempos de injusticia y desigualdad angustiantes. Benjamin se concentra en pensar la historia de las víctimas, en contraposición, al parecer, a la historia de los vencedores, la cual defiende Schmitt.

Pues bien, parece ser que indagar sobre la relación entre el pensador que nos ocupa con Hans Kelsen, Martin Heidegger y Walter Benjamin es de suma importancia para entender su pensamiento, por ello, los abordaremos en los primeros apartados de este capítulo.

Por otro lado, pretendemos resaltar en los dos últimos apartados la actualidad del pensamiento schmittiano para entender nuestro mundo actual. Primero, la atilización del lúcido jurista alemán por parte de los Estados Unidos de América y, por último, el problema de la delincuencia organizada como estado de excepción en México.

## El erizo y la zorra: Kelsen vs. Schmitt

*Bald, Ach Bald wirst du erblassen,  
Diese schöne Welt verlassen  
Und vergessen sein.  
Darum sollst du dich nicht sorgen;  
Stets ist Heute, nie ist Morgen;  
Zeit ist Schein  
Allzufernes nicht erträumen,  
Dich kann naher Glück verräumen.  
Nur was du ergreifst ist dein!*

*Carpe Diem,<sup>1</sup> Hans Kelsen<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Carpe diem: (lat) carpe diem “aprovecha o vive al día, goza el presente. Expresión acuñada por el poeta latino Horacio (866-8 a. de C.) en su Oda núm XI, en que se lee: Aprovecha este día y cuenta lo menos que puedas con el de mañana.

<sup>2</sup> Pronto, Oh! Pronto tu empalidecerás./ Dejarás este bello mundo/ Y serás olvidado./ Por ello no debes preocuparte;/ Siempre es hoy, nunca es mañana;/ El tiempo es ilusión/No ensueñes lo muy lejano./ Puedes dar lugar a dichas cercanas./ ¡Solo lo que tomas es tuyo! (traducción del autor).

*Estrepsíades: Intrépido, buen orador, descarado, desvergonzado jamás  
falto de palabras, un verdadero zorro.*

*Las nubes, Aristófanes*

“Muchas cosas sabe la zorra, el erizo una sola, y ella es grande”, (Arquíloco, 2011, p.131),<sup>3</sup> verso que sirve a Isaiah Berlin, en el ensayo *El erizo y el zorro*, donde propone un criterio para clasificar a escritores y pensadores, diferenciándolos de acuerdo con ciertos rasgos definitorios de su obra (Berlin, 2000a). Existen, observa, quienes relacionan todo con una visión unitaria, congruente y coherente que funciona como un principio organizador básico de lo que piensan y perciben. Son los erizos, que así articulan una perspectiva centrípeta y monista de la realidad. Otros, por el contrario, se interesan por varias cosas, persiguen diversos fines y objetivos —a veces no relacionados e incluso contradictorios— cuya interconexión no es ni obvia ni explícita. Son los zorros, que de esa manera expresan una perspectiva centrífuga y pluralista de la realidad. Su pensamiento está desperdigado, es difuso. Para Berlin, Platón, Lucrecio, Pascal, Hegel, Dostoyevski, Nietzsche, Ibsen y Proust son, en distinto grado, erizos. Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Molière, Balzac y Joyce son zorras.

Si hacemos caso —a manera de ejercicio— de esta clasificación, Carl Schmitt sería una zorra por antonomasia, por estar en contra de la certeza, la totalidad, la coherencia, la sistematicidad, de los conocimientos acabados, de la bondad humana, es un conservador de cepa; también, es un pensador atalayo, extraviado, perpetuamente confundido, oscila en la teología y la metafísica. Es creyente de lo azaroso, de la ruptura, su pensamiento siempre está en busca de la excepción. Una de las máximas críticas que le achacan es su cinismo, ese “miserable defecto de la vista que hace ver las cosas como son y no como deberían ser” (Ambrose, 1998, p. 38).

<sup>3</sup> Arquíloco nació en la isla de Paros, alrededor del año 650 a. C. Fue un soldado y un poeta lleno de vitalidad, cuya vida primitiva era el placer y la guerra, y en medio, esa musical necesidad de la poesía (Villena, 2008, p. 53).

Un pensador erizo sería Hans Kelsen, porque cree en la unidad, la ciencia, la sistematicidad y el progreso, aborrece lo subjetivo: cree que la naturaleza del hombre es en el fondo, irracional e ilógica. No existe el individuo, sino la colectividad. En el plano jurídico busca que el derecho abarque la totalidad, la certeza jurídica, el deber ser, la bondad; pero, paradójicamente, es un creyente del inconsciente,<sup>4</sup> de la temporalidad de las cosas. Es un liberal con tintes positivistas, busca alejar su pensamiento de cualquier relación metafísica, aspira a la científicidad. La sistematicidad de su obra gira en torno a la *Grundnorm* (Norma Fundamental). Enaltece lo general, aniquila la excepción. Al respecto, Celso Lafer comparte esta idea, no obstante, aclara:

Kelsen es sin duda un erizo metodológico, pero su articulación centrípeta de una teoría fuera del derecho no significa que para él la realidad de lo metajurídico no sea extremadamente compleja y desordenada, ni que no haya sido un defensor de la democracia y del pluralismo en el campo de los valores y la política (Lafer, 1994, p. 16).

La reyerta entre Kelsen y Schmitt tiene que ver con el normativismo y el decisionismo en el ámbito jurídico. El normativismo de Kelsen es una teoría que funda la validez de una norma jurídica exclusivamente en una norma superior de la que pueda considerarse derivada. Es decir, estamos en el reino del deber ser en que funciona el derecho a través de una lógica de la subsunción: es válida toda norma que pueda subsumirse a una superior. Por el contrario, en el decisionismo de Schmitt, como analizamos anteriormente, la norma jurídica es válida si ha sido creada e interpretada por una autoridad legítima. La base de la validez normativa es una decisión por la cual el soberano pone una situación en orden.

<sup>4</sup> Recordemos que fue amigo íntimo de Freud, cuando ambos residían en Viena, y un gran lector de su obra.

Lo cierto es que estamos ante los dos juristas más importantes del siglo XX. Olivier Beaud afirma que “Carl Schmitt fue un gran jurista con el cual sólo puede ser comparado Hans Kelsen” (Le Brazidek, 2002, p. 75). La polémica entre estos dos pensadores la podemos ubicar entre 1923 y 1933. Aunque la primera publicación de *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (Problemas capitales de la teoría del derecho estatal), de Kelsen es de 1911,<sup>5</sup> la controversia empezó hasta 1923, con la edición de este trabajo, el cual conocerá Schmitt. Así lo aclara la estudiosa kelseniana Sara Lagi:

Desde los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* hasta *Das Probleme der Souveränität*, Kelsen había teorizado, por tanto una doctrina del derecho que mantenía separado el ámbito del “ser” del ámbito del “deber ser” y que analizaba las normas del derecho positivo. Es necesario esperar a la *Introducción* de la segunda edición de los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* de 1923, para que el jurista explicita los modelos teóricos a los que se había referido en la elaboración de su *Rechtslehre* (Lagi, 2007, p. 42).

Cabe mencionar que la redacción de ese texto de Kelsen fue muy laboriosa. Lo realizó estudiando en Heidelberg con Jellinek, quien lo dirigió durante tres semestres, y con el que tuvo encontronazos, que quedaron reflejados en la publicación. Por otro lado, hubo una influencia manifiesta sobre Kelsen entre 1911 y 1923 del neokantismo, principalmente del autor de la *Ethik des reinen Willens* (*Ética de la voluntad pura*), Hermann Cohen. A través del él, Kelsen hace la distinción entre “ser” y “deber ser”. El primero lo entendía como la realidad concreta y empírica; el segundo eran las normas del derecho positivo. Pero ¿qué relevancia tenía esta *Introducción* para desatar tal discernimiento? Lagi en su texto cita a Kelsen:

<sup>5</sup> Realmente este es el título abreviado, el título original de este trabajo es: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickeln aus der Lehre vom Rechtssatz* (Problemas capitales de la teoría del derecho estatal desarrollados a partir de la doctrina de la proposición jurídica).

el objetivo al que se dirigen los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, y que desde entonces ha determinado también todos mis trabajos, es una *doctrina pura del derecho* como *teoría del derecho positivo*. Ya en mi primera obra he intentado asegurar en un doble sentido la pureza de la doctrina o [...] la autonomía como objeto de conocimiento científico (2007, p. 43).

Estos presupuestos los reafirma en dos estudios posteriores. En 1925, *Allgemeine Staatslehre* (Teoría general del Estado) y, de 1928, *La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico*. Con ello, el pensador de Praga se distancia de la postura iusnaturalista y de la sociología, por su incapacidad de distinguir el plano del “ser” del “deber ser”. Aunado a ello, Kelsen introduce la relación entre “deber ser” y *validez*, “ser” y *eficacia*. La *validez* es propia del derecho. La *eficacia* se refiere al efectivo comportamiento del hombre. Con ello anuncia la autonomía del derecho frente al Estado. Aquí podemos detectar los antecedentes de la polémica entre el pensador de Österreich y de Deutschland. El normativismo de Kelsen y su clara separación de la política contra el decisionismo político de Schmitt.

En oposición a la tradición iusnaturalista. Schmitt niega la existencia de un orden universal en el que puedan fundamentarse los valores. El único de los valores se encuentra, según él, en la voluntad y el poder de quien los hace valer. Una consecuencia de esta oposición teórica es una transformación de la concepción sobre las fuentes y el carácter del conflicto social. En el pensamiento metafísico, la creencia en un orden universal —ya sea divino, histórico y racional—, presupone que el conflicto es resultado de la ignorancia y/o maldad de los individuos, ya que si los seres humanos conocieran y guiaran sus acciones por dicho orden sería posible acceder a un acuerdo generalizado sobre el contenido normativo que debe permitir la coordinación pacífica de sus conductas. En cambio, al negar la existencia de un orden universal, el conflicto aparece como un efecto necesario e insuperable de la pluralidad de valores, y junto con ellos, de intereses que encontramos en el mundo humano (Serrano, 2001, p. 228).

En 1928, Kelsen publicó en Francia un largo ensayo titulado *La garantie juridictionnelle de la Constitution*<sup>6</sup> (La garantía jurisdiccional de la Constitución), en el cual sostiene que un ordenamiento jurídico coherente y que funciona correctamente necesita de la existencia de un control jurisdiccional de constitucionalidad, es decir, de un mecanismo de revisión encomendado a un tribunal específico, que esté encargado de verificar que la legislación y los demás actos de creación normativa que le estén subordinados, respeten los procedimientos y los contenidos específicos que establece la Constitución y, en caso de que así no ocurra, remedie esta situación a través de la anulación de esos hechos (Córdova, 2006, p. 52). Aunque para Linares:

Merece mención especial la Constitución austríaca de 1920, elaborada por Hans Kelsen, técnicamente perfecta pero que superando la realidad y otras novedades del país, fracasó una Alta Corte Constitucional que declaraba la inconstitucionalidad que atribuyó el contralor de constitucionalidad a un tribunal especial” (Linares en Palacios, 2009, p. 402).

Esta disputa se consolidó en 1931. Tras la profunda crisis de la República de Weimar, Schmitt, publicó en ese año *Der Hüter der Verfassung* (*El defensor de la Constitución*) en el que confiaba a la figura del presidente de la república, la defensa de la Constitución. Por su parte Kelsen, en contestación al texto schmittiano, unos meses después sacó a la luz *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* (¿Quién debería ser el defensor de la Constitución?), replicando que la justicia constitucional, a través del *Staatsgerichtshof* (Tribunal Constitucional) debería salvaguardar a la Constitución, ya que esta última no era el producto de la decisión de un sujeto específico, como el pueblo o el presidente de la república, sino de un completo proceso de confrontación y compromiso entre las fuerzas políticas (Córdova, 2006, p. 51). Para el jurista Héctor

<sup>6</sup> Traducido del alemán al francés por Charles Eisseman y publicado en la prestigiosa *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'étranger* (París, núm. 45, 1928).

Fix-Zamudio la reyerta Schmitt vs. Kelsen marca la llegada de dos de los análisis más importantes del control constitucional.

Como fecha del inicio de la revisión más rigurosa de los instrumentos de efectividad de las disposiciones constitucionales podemos señalar la de la famosa polémica entre dos destacados juristas. Por una parte, la aparición del clásico libro de Carl Schmitt (*Der Hüter der Verfassung*, literalmente, el protector de la Constitución) cuya primera edición apareció en Alemania en 1931 y que fue traducido al español en el mismo año por Manuel Sánchez Sarto con el título *La defensa de la Constitución*. Por la otra, la publicación de la réplica a esta obra por el ilustre fundador de la Escuela de Viena, Hans Kelsen, con el título *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* (¿quién debe ser el protector de la Constitución?). La controversia se refirió esencialmente a la tesis del profesor alemán sobre la necesidad de que el órgano tutelar de las normas constitucionales fuera de carácter político, esencialmente el presidente del *Reich*, con apoyo en las facultades extraordinarias que le otorgaba el artículo 48 de la Constitución alemana de 1919, ya que, en su concepto, conferir dicha función a los tribunales ordinarios o alguno en especial implicaba no sólo la “judicialización de la política”, sino también una “politización de la justicia”. Kelsen, por el contrario, estimaba que la postura anterior era ideológica y que, de acuerdo con el ejemplo de la Corte Constitucional establecida en la Constitución federal austriaca, promovida por él, el órgano para proteger las normas fundamentales debía ser un tribunal especialmente diferente de cualquier otro órgano jurisdiccional. Una diferencia, sin embargo, radicaba en que la sentencia que declaraba la inconstitucionalidad poseía efectos generales, *erga omnes*, por lo que, desde su punto de vista, dicho tribunal especializado funcionaba como “legislador negativo” (Fix-Zamudio, 1998, pp. 21-22).

Fix-Zamudio hace ostensible una cuestión de relevante: el artículo 48 de la Constitución alemana de 1919.<sup>7</sup> Para Schmitt

<sup>7</sup> Artículo 48. “Cuando en el Reich alemán el orden y la seguridad pública estén considerablemente alterados o amenazados, el Presidente del Reich podrá tomar medidas que sean necesarias para su restablecimiento, apelando a la fuerza armada si el caso lo requiere: A este objeto puede suspender provisionalmente, en todo o en parte, los derechos fundamentales...”.

existe una estrecha relación entre las facultades extraordinarias y el defensor constitucional.

En el apartado anterior se analizó la complejidad de los estados de excepción. Si hiciéramos caso omiso de lo anteriormente dicho, sería difícil tomar partido por uno de ellos. Realmente, desde una postura democrática, resulta incongruente tomar partido por Schmitt. Pero sabemos que el problema no es tan sencillo como aparenta. Cabe aclarar que este trabajo no comparte, en su mayoría, el engranaje schmittiano, pero sí una idea central. Schmitt, al contrario de Kelsen, vislumbró el problema de la excepcionalidad, al cual el austriaco se rehusó de manera refractaria; pensó que, a través de la *Teoría pura del derecho*, podía eliminar cualquier indicio moral y político, pero, ¿cuál era la finalidad de la Teoría pura del derecho de Kelsen?

La Teoría pura tenía la pretensión de eliminar del ámbito jurídico todo resquicio moral, político o ideológico, presuponiendo —eso sí— un orden político concreto, el establecido por la democracia parlamentaria. Partiendo de este presupuesto, la Teoría pura entendía el Derecho como un sistema de normas dotado de autonomía y objetividad, cuya validez residía en su adecuación a una norma fundamental o *Grundnorm*. El concepto de Estado era una hipóstasis metafísica para representar la unidad de un orden, puesto que el Estado era ante todo un sistema de normas, un orden jurídico y no un hecho o persona alguna. La soberanía, en consecuencia, no era una propiedad de carácter fáctico, sino una propiedad que hace del Estado el orden jurídico supremo, por no tener sobre sí ningún orden superior, dado que la validez del orden jurídico estatal no derivaba de ninguna norma supraestatal (Jiménez, 2009, pp. 71-72)

Tal vez la más grande entelequia del sistema kelseniano está en creer que el Estado podría abarcar a la política a través de la normatividad. Es decir, que el derecho puede abarcar toda la argamasa del poder. El vienés y el alemán fundan un sistema desde polos totalmente opuestos. Uno encuentra el fundamento de su sistema en la *Grundnorm*, el otro en el poder soberano.

Tanto la norma fundamental [*Grundnorm*] como el poder soberano tienen la tarea de “cerrar el sistema”, pero el modo distinto de cerrarlo, con una norma o con un poder, revela la esencia de las dos concepciones distintas de la relación que media entre derecho y poder. Para decirlo, con palabras de Bobbio: “La norma fundamental tiene la función de cerrar un sistema fundado en la primacía del derecho sobre el poder; la soberanía tiene la función de cerrar el sistema fundado sobre la primacía del poder sobre el derecho” (Córdova, 2009, p. 43).

Mientras Kelsen considera al derecho como el principal instrumento de organización y de control de la fuerza, Schmitt lo concibe como el producto de la capacidad de decisión de quien detenta el poder político. Kelsen resuelve el problema de la soberanía negándolo. Concluye sus deducciones de la siguiente manera: “El concepto soberanía debe suspenderse de manera radical [...] La tesis de H. Krabbe, descansa en la tesis de que el derecho es soberano y no el Estado” (Campderrich, 2005, p. 40).

En Kelsen, quien identifica al Estado con el ordenamiento jurídico, las categorías de la política tienden a resolverse en categorías del derecho; en Schmitt, por el contrario, el derecho se resuelve, tendencialmente, en lo político; no la norma como tal sino la decisión, es decir la voluntad política que genera la norma, es el principio fundacional y explicativo del mundo del derecho. Aún admitiendo que la situación de “normalidad”, tal como lo desea la tradición teórica y práctica del Estado de derecho “burgués”, sea aquella en la cual el poder es instituido y regulado por el derecho, para Schmitt, no es esta situación la que debe ser tomada en cuenta para lograr entender la esencia del mundo jurídico y político; está resulta evidente sólo ante la situación de emergencia y de crisis, frente al “estado de excepción”, es decir a las circunstancias extraordinarias en las cuales la unidad de un pueblo es puesta a prueba (Córdova, 2006, p. 51).

Carl Schmitt fue quien, sagazmente, advirtió que la demanda de un protector de la Constitución suele ser un síntoma que evidencia situaciones críticas para la propia Constitución.

Pero detengámonos un instante en el fundamento primigenio, el cual Kelsen cree encontrar en la *Grundnorm*,<sup>8</sup> provocándole una inmensidad de detractores. En líneas anteriores habíamos anunciado el problema irresoluble del fundamento. Kelsen reconoció la quimera de su osadía en relación con la *Grundnorm*. Recordemos que el sistema kelseniano parte de una concepción gradual, escalonada o piramidal, en forma de lo que en alemán se denomina *Stufenbau* (estructura o construcción escalonada), en español la conocemos como la pirámide kelseniana. El ordenamiento jurídico se concibe no como un simple agregado de normas que regulan el compartamiento humano, sino como un conjunto sistemático de ellas. En la cúspide se encontraría la Constitución, a modo de “superley” y a medida que vamos descendiendo, los tratados internacionales, las leyes ordinarias, los decreto-ley, los reglamentos, las circulares, así hasta llegar a la base de la pirámide normativa en la cual se encuentran las normas “individuales” y las “concretas” (Uribe, 2008, p. 34). Todas estas normas de la pirámide están unidas entre sí por el concepto de validez que cada una recibe de la superior. Se trata de una validez formal:

La validez será la pertenencia de una norma jurídica al ordenamiento jurídico porque se ajusta a los criterios formales de producción jurídica de ese ordenamiento. Se trata de que cada norma haya sido creada por el sujeto u órgano competente y en virtud del procedimiento establecido por la norma inmediatamente superior y así de escalón hasta llegar a la norma básica, no histórica, sino presupuesta (Falcón y Tella, 2009, p. 342).

Entonces, la validez de todas las normas jurídicas es derivativa, la validez de cada norma jurídica se apoya en la validez de la norma jurídica superior. Pero, ¿a qué se refiere Kelsen con la norma “presupuesta”? O sea, ¿en qué se apoya a su vez la validez

<sup>8</sup> Es pertinente hacer una aclaración, la *Grundnorm* (“Norma Fundamental” o “Norma Básica”) no es la Constitución, las siguientes líneas abordan el problema de la Norma Básica como *Grundnorm*.

de la norma fundamental? Si llegamos a la cúspide de la pirámide, la *Grundnorm*, diremos que no se apoya en una norma sino en un hecho. Este hecho es lo presupuesto en Kelsen. El presupuesto o el hecho de que la validez de cierta norma fundamental es eficaz en su conjunto, es decir, efectivamente observado y obedecido por la generalidad de los destinatarios tanto primarios (jueces y funcionarios) como secundarios (ciudadanos y colectividad). Taxativamente la validez se reconduce a la eficacia del ordenamiento jurídico en su conjunto. Por lo tanto hay una estrecha relación entre validez y derecho, eficacia y poder. La filósofa del derecho María José Falcón y Tella lo aclara:

La relación entre validez y la eficacia en Kelsen se podría equiparar a la relación paralela que existe entre el derecho y el poder, pues si bien el derecho (la validez) no puede existir sin el poder (la eficacia), derecho y poder no son lo mismo, aunque el poder, que es un hecho, se legaliza y confunde parcialmente con el derecho, que son normas. Y nunca se encontraron tan escindidos como en Kelsen el plano del “ser” y el del “deber ser”. Aunque el acto de producción de una norma sea un hecho, éste adquiere una existencia autónoma o *sui generis*, en el plano del derecho como “deber ser”. Esta relación entre derecho y poder es de tipo dialéctico y tiene la forma de un proceso sucesivo de ambos conceptos, que se reemplaza en un Estado de derecho de modo normal y pacífico a través de las que Hart denominó “reglas de cambio”, pero que incidentalmente pueden sucederse como una ruptura en forma de proceso revolucionario. Así, la relación entre validez (“deber ser”) y la eficacia (“ser” de un ordenamiento jurídico de modo análogo se expresa con una concordancia en virtud de un límite superior y un límite inferior, un *maximum* y un *minimum*. Representa el primero la situación de absoluta y total concordancia de la conducta de los individuos con el ordenamiento jurídico. Entonces la norma básica adquiriría una estructura en la forma “debes hacer lo que realmente haces”. El límite interior se daría por su parte cuando hay una absoluta y total inobservancia del sistema. Entonces su ineficacia conlleva la invalidez de la norma básica y con ella del sistema. Esta es a grandes rasgos la teoría de la validez de Kelsen (Falcón y Tella, 2009, pp. 344-345).

Esta cita prolija anuncia tres problemas fundamentales en el sistema kelseniano. Primero, Kelsen presupone que entre la validez y la eficacia hay una armonía, ¿qué pasa si esa armonía sufre una ruptura? Como menciona Falcón y Tella, si el sistema sufre una “ruptura en forma de proceso revolucionario”, el sistema como conjunto se pone en “suspense” y pierde su validez. Por lo tanto, el “presupuesto” de la *Grundnorm* queda en entredicho. Parece ser que el sistema del fundador de la Escuela de Viena está pensado para Estados y ordenamientos jurídicos netamente consolidados. De ahí que resulte imposible la pretendida entelequia kelseniana de separar política y derecho. La historia ha demostrado en su totalidad que las leyes escritas así como ordenamientos jurídicos en el papel no son posibilidad cuando la realidad inestable de un Estado no posibilita el cumplimiento de las normas. Segundo, el gran problema que anuncia Falcón y Tella es el relacionado con derecho y poder, Kelsen da por sentado que el poder puede ser subordinado a la eficacia. Y, por último, las reminiscencias kantianas en Kelsen, que anuncia su tendencia determinista, en relación con la *Grundnorm* como una estructura que funcione como imperativo categórico: “debes hacer lo que realmente haces”. A pesar de la admiración que tenía Bobbio por Kelsen, aceptó que su sistema tenía una aporía importante. El turinés se pregunta:

¿es la fuerza lo que funda en última instancia el derecho de gobernar, o es el derecho de gobernar lo que justifica el uso de la fuerza? La norma fundamental [*Grundnorm*] —afirma Bobbio— habría cumplido con su cometido si hubiera logrado evitar el obstáculo que enfrentan todas las teorías positivistas del derecho, es decir, que el derecho deriva, en última instancia de los hechos... La teoría normativa del derecho es la constatación histórica más clara de que, una vez descartada la solución iusnaturalista según la cual es derecho aquello que es justo, no queda otra solución que aquella que sostiene que es derecho sólo aquello que es habitualmente observado [...]: *ex facto oritur ius*. En suma, la norma fundamental tiene la función de transformar el poder en derecho. Pero ¿existe el derecho sin el poder? Si es cierto que no existe derecho sin po-

der, ¿lo que transforma al fin y al cabo el poder en derecho, es la norma fundamental, o es el poder efectivo? (Bobbio en Córdova, 2000, p. 136).

En este punto surge la cuestión de si la *Grundnorm* de Kelsen tiene o no naturaleza jurídica, es decir, si es o no una verdadera norma. La norma básica, al limitarse a ordenar el seguimiento de la Constitución sin contemplar “sanción” alguna, carecería del elemento coactivo, esencial al derecho, siendo una norma incompleta y dependiente, además, el no haber sido dictada por “órgano” competente alguno, como las otras normas, pues está dada como “presupuesta”, cuestiona asimismo su carácter. Por lo tanto:

Se suele considerar la norma básica [*Grundnorm*] más que como una norma “de” derecho como una proposición “acerca del derecho”, extra más que intrasistémica, lógico-trascendental más que legal, pensada más que querida, el contenido de un acto intelectual más que de un acto voluntad, en manos del científico del derecho más que del jurista práctico, para comprender el derecho más que para identificarlo. Sería más que una norma, un juicio normativo, un mecanismo intelectual construido para facilitar la comprensión de lo jurídico (Falcón y Tella, 2009, pp. 147-148).

El propio Kelsen reconoció la aporía, en los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, (Problemas capitales de la teoría del derecho estatal), de 1911, manifiesta una inclinación empírica, al considerar a la *Grundnorm* como un “hecho”, si bien trascendente al sistema jurídico. Más adelante, en la segunda edición de *Reine Rechtslehre*, la considera como una “presuposición” posible, no obligatoria. Pero, ¿esta presuposición no tambalea el ideal kelseniano del derecho como ciencia? Recordemos que en mayo de 1934, Kelsen escribió el prefacio a la primera edición de su *Teoría pura del derecho*, entre otros aspectos, puso de manifiesto como su objetivo dotar al mundo jurídico, o mejor dicho a su conocimiento, del “ideal de toda ciencia: objetividad y exactitud” (Medina, 2005, p. 19).

Después, también, habla Kelsen de la norma básica como “hipótesis” o norma hipotética y en 1963 Kelsen tiende a conside-

rar la norma básica ya no como hipótesis, sino como “ficción”. La distinción entre ficción e hipótesis es que la primera va acompañada de la plena conciencia de que la misma no armoniza con la realidad. Por último, parece ser que el filósofo pesimista, Arthur Schopenhauer, con relación a la crítica que hace al kantismo no tuvo influencia en el austriaco. Kant al igual que Kelsen son pensadores del orden y Schopenhauer del caos. El artífice de la Teoría pura del derecho ve con ojos kantianos a la *Grundnorm* como “impositiva de deberes”.

Esta forma de concebir lo jurídico, al menos así nos aparece a nosotros, permite a Kelsen, crear una hipótesis científica en la cual el objeto de estudio (derecho) quedaría perfectamente definido como ese conjunto de normas que (como protocolos) predeterminan todo lo (que “debe ser”) jurídico, importando ya poco lo fáctico o lo axiológico del derecho. Así pues, el sistema jurídico kelseniano (*Teoría Pura*) es un sistema que pudiéramos catalogar como determinista, donde las normas no confieren a los sujetos (marcos de libertad, sino solo deberes. Un sistema cerrado que no admite injerencia de hechos o valores, que abarca elementos de un único y mismo tipo ontológico (permítasenos la expresión) formal y, por último, un sistema que posee un conjunto de condiciones iniciales de carácter regulativo” (Medina, 2005, p. 22).

Hans Kelsen trató de construir una ciencia pura del derecho libre de los problemas del poder. En ese intento el fundamento del derecho lo llevó al espacio trascendental para evitar que fuera contaminado por la inmanencia. Al respecto, Antonio Negri opina:

En Kelsen, la trascendencia es máxima, absoluta. La característica del derecho es la de regular la propia producción. Solamente una norma puede determinar y determina el procedimiento con el que produce otra norma. La norma que regula producción de otra norma y la norma producida según la prescripción, y que se representan según la imagen espacial de la supraordenación y la subordinación, no tiene nada que hacer con el poder constituyente; las normas siguen las reglas de la forma jurídica y el poder constituyente no tiene nada que hacer con el proceso formal de

la producción de las normas. El mismo poder constituyente, en el límite, es cualificado por el conjunto del sistema: su realidad factual, su omnipotencia y expansividad, son referidas en aquel punto del sistema donde la potencia formal del derecho contiene ella misma omnipotencia y expansividad: *Grundnorm* (Negri, 1999, p. 22).

Esta ficción de la norma básica en el pensamiento kelseniano, el propio Kelsen la miraba con gran escepticismo, por el contrario, en el poder constituyente. Para Carl Schmitt “*Poder Constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política*, determinando así la existencia de la unidad política como un todo” (Schmitt, 1982, pp. 93-94). Esta definición pone en evidencia el rechazo de Schmitt hacia el normativismo jurídico que encabezaba Hans Kelsen a través de un formalismo extremo. Renato Cristi lo expresa en estos términos:

El fundamento de una Constitución no puede ser sino existencial. Para Schmitt esto significa que una Constitución reposa en una concreta voluntad constituyente y no en una norma abstracta. Aunque la ley constitucional es, por cierto, una norma, su fundamento es algo concreto y existencial. En ningún caso se agota la voluntad constituyente en la Constitución misma (Cristi, 1993, p. 232).

Kelsen reconoce que es lógicamente indispensable para la fundación de la validez objetiva de las normas legales positivas este acto de creación ficticio, pero solo puede ser el significado de un acto de “pensamiento” y no de un verdadero acto de “voluntad” como pretende Schmitt.

Por lo tanto, para Schmitt el poder constituyente solamente puede llevarse a cabo como “Estado total” y como “unidad” homogénea. Por otro lado, para la teoría schmittiana es viable pensar en un poder constituyente permanente, esto es, a través del plebiscito. Sin embargo, ese plebiscito del pueblo solo se logra manifestar gracias a un “sí” o “no”. Las masas en algún acto

efusivo en una plaza pública manifestarían su voluntad a través de la acreditación o desacreditación sobre alguna decisión del soberano. Lo cual resulta irrisorio, porque quien verdaderamente toma la decisión no es el pueblo manipulado sino el soberano. A través de un “sí” o un “no”, no se manifiesta el verdadero poder constituyente. Para Ulrich K. Preuss:

El propio significado de la expresión “poder constituyente” es la transmutación del poder creativo, desorganizado e indómito de la revolución en los poderes constituidos de un régimen político particular. Esta definición implica que después de que el poder constituyente ha creado la Constitución, todo poder que pretenda legitimidad política ha quedado sujeto aquél. No hay un lugar para una clase de poder extra-constitucional (Preuss, 2000, pp. 33-34).

Preuss anuncia el dilema del poder constituyente, ¿cómo lograr que la fuerza revolucionaria del poder constituyente no quede atrapada en la domesticación de los poderes constituidos, para dar cabida a un lugar para una clase de poder extra-constitucional?

Lo cierto es que no podemos ir al origen mismo de las cosas, por una parte, la norma fundamental kelseniana y, por otra, la pretensión schmittiana de querer domesticar el poder constituyente por una manifestación emotiva del pueblo nos habla de la imposibilidad de fundamento de algunas categorías en las que se sustenta el fundamento del sistema jurídico. Sin embargo, como sustenta Slavoj Žižek existe una paradoja insalvable, tal vez Schmitt era consciente de la imposibilidad de saltar la brecha sin un “mediador evanescente”:

No es posible pasar directamente desde un orden normativo puro a la vida social real: el mediador necesario es un acto de voluntad, una solución solo basada en sí misma, que *impone* un cierto orden o hermenéutica legal (interpretación de las reglas abstractas). Cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar la brecha que lo separa de la vida real. No obstante (y este es el núcleo de la argumentación de Schmitt), la decisión que cruza la brecha no impone un cierto orden concreto, sino primordialmente el principio formal

del orden como tal. El contenido concreto del orden impuesto es arbitrario, depende de la voluntad del soberano y de las contingencias históricas; [...] ya no hay ningún contenido positivo que pueda presuponerse como marco de referencia aceptado universalmente. La paradoja reside en que el único modo de oponerse al formalismo normativo legal es recaer en el formalismo decisionista. Dentro del horizonte de la modernidad, no hay modo de sustraerse al formalismo (Žižek, 2001a, p. 127).

Žižek observa acertadamente que, para Schmitt, la decisión no es una decisión para el orden concreto, sino básicamente una decisión para el orden como tal. Con ello, Schmitt no evadió el formalismo y la legalidad. A través de este mediador evanescente que al brincar la brecha es totalmente arbitrario pero necesario. La norma fundamental (Kelsen) y el poder constituyente (Schmitt) no son posibles si alguien no *decide* cómo llevarlo al mundo fáctico, es la decisión forzada que corresponde al verdadero soberano. Ese soberano funciona como “significante Amo”, que da respuesta a las contingencias sin fundamento en la norma, imponiendo un orden simbólico. En conclusión, como colige Andrea Kalyvas, sin conceder:

Pero ya sea una presuposición trascendental o un mito, el acto constituyente se reduce a una mera alegoría, a una metáfora útil en una fábula de fundaciones. El poder soberano para constituir no es más que la “noble mentira” de los pensadores constitucionales modernos: una falsedad que Kelsen confesó al mismo tiempo que defendió (Kalyvas, 2005, p. 107).

Ante el entorno del derecho internacional vigente, sigue más vivo Schmitt que Kelsen. El globalismo jurídico kelseniano que aspira a una comunidad global pacífica sobre el postulado de la unidad de la especie humana. Hace gala de sus reminiscencias kantianas de una moral universal que nos guíe hacia un derecho universal y un Estado universal en pos de la “paz perpetua”. En este intento de trasplantar el caos del siglo XX y de proponer la idea cristiana e ilustrada de armonía universal está lo endeble del internacionalismo del pensador austriaco. La debilidad del orden

jurídico internacional ante la guerra advierte, paradójicamente, que ya no es la guerra la que queda subordinada al derecho internacional, sino que el derecho queda subordinado a las exigencias de la guerra. La tan ansiada “paz perpetua” del pensador de Könisberg se ha convertido en la “guerra perpetua”.

## Heidegger y Schmitt ante Behemoth

*El Führer y sólo él es la realidad alemana presente y futura, y su ley  
[...] la íntima verdad y la grandeza del nacionalsocialismo.*

Proclama de 1933, Martin Heidegger

*Parece como si la semilla hubiera caído en suelo fértil: tal vez vivamos todavía la culminación de lo que comenzó en 1933. Lo que no sé es si usted la calificará esta vez nuevamente de “renovación”.*

Hebert Marcuse, Carta sin respuesta a  
Martin Heidegger del 13 de mayo de 1948

*El lenguaje no es más que el espejo del terror.*

*Estulticia y terror*, José Blanco Regueira

El propósito de este apartado es indagar por qué la filiación de Martin Heidegger y Carl Schmitt al nacional-socialismo. En el caso de Schmitt hemos indagado esta filiación en extenso en este trabajo. Concentrémonos ahora en las razones de la incorporación de Heidegger y su relación con Schmitt. Respecto a la palabra *Behemoth*<sup>9</sup> la

<sup>9</sup> “En la escatología hebrea —de origen babilónico—, Behemoth y Leviatán son los nombres aplicados para designar a dos monstruos, uno de los cuales —Behemoth— gobierna la tierra (el desierto) y el otro —Leviatán—, el mar; el primero es masculino y el segundo, femenino. Los animales terrestres veneran a Behemoth y los marinos a Leviatán, como a sus señores naturales. Ambos son monstruos del caos. Según los escritos apocalípticos Behemoth y Leviatán reaparecerán poco antes del fin del mundo. Establecerán un imperio de terror, pero acabarán siendo destruidos por Dios. En otras versiones Behemoth y Leviatán lucharán incesantemente entre sí y acabarán por destruirse el uno al otro. Entonces llegará el día de los buenos y de los

utilizaremos a la manera Franz Neumann, como sinónimo de nacional-socialismo. Neumann en su libro *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* (1942) declara lo siguiente:

Como creemos que el nacional-socialismo es —o tiende a ser— un no-estado, un caos, un imperio de la anomía y la anarquía, que ha “tragado” los derechos y la dignidad del hombre y que trata de transformar el mundo en un caos mediante la supremacía de gigantescas masas terrestres, nos parece apropiado denominar al sistema nacional-socialista: BEHEMOTH (Neumann, 1943, p. 3).

Con ello se expresa la preminencia de *Behemoth* y el final del *Leviatán* y, por consecuencia, del imperio de la ley y el estado de derecho. Estamos en la era de la desjuridificación y desestatalización.

Tomando en cuenta la definición o la aportación anterior diremos que el régimen nazi, sin lugar a dudas, se convirtió en este estado totalitario y de caos; sin embargo, ¿qué tan importante fueron Schmitt y Heidegger en esta barbarie? Velaremos por una respuesta.

No cabe duda de que Schmitt leyó a los existencialistas, entre ellos Sören Kierkegaard y Helmut Plessner, además de su ardua lectura de Nietzsche.<sup>10</sup> De Heidegger leyó *Sein und Zeit* (Ser y tiempo)<sup>11</sup> y *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?).

La estrecha relación que guardan el existencialismo y el romanticismo alemán es evidente, por lo tanto, ¿existe una relación entre el romanticismo y el nacionalsocialismo? Contestar afirma-

---

justos. Comerán la carne de ambos monstruos en un festín que anuncia el advenimiento de un reino de Dios. La escatología hebrea, el libro de Job, los Profetas y los escritos apócrifos están llenos de referencias a este mito, que tiene diferentes interpretaciones, adaptadas con frecuencia a las circunstancias políticas. San Agustín veía en el Behemoth a Satanás. Fue Hobbes quien popularizó a Leviatán y a Behemoth. Su Leviatán es el análisis de un estado, es decir, un sistema político de coacción en el que quedan aún vestigios del imperio de la ley y los derechos individuales. Su *Behemoth, o El parlamento largo*, que estudia la guerra civil inglesa del siglo XVII, pinta un no-estado, un caos, una situación anómica, desorden y anarquía” (Neumann, 1943, p. 3).

<sup>10</sup> Para profundizar sobre la influencia de Nietzsche en el nazismo, véase el texto de Charles M. Yablon (2008).

<sup>11</sup> Para una explicación sucinta, en la actualidad, de *Ser y tiempo*, véase el texto de Santiesteban (2013).

tivamente sería una verdad a medias. Lo cierto es que sí podemos detectar ideas románticas en el nacionalsocialismo, pero muchas de ellas evidentemente tergiversadas. Si partimos de la definición de Paul Tillich, en *La decisión socialista*, sobre el Romanticismo: “como una actitud del espíritu que, en lugar de entregarse a la aventura de la autodeterminación, intenta encontrar refugio en los “poderes ordinarios” del suelo, del linaje y de la sociedad transmitida, con sus costumbres y estatutos” (Tillich en Safranski, 2009, p. 314). Entonces, sí hay una relación intrínseca entre romanticismo y nacionalsocialismo.

El romanticismo surge como contrapartida a las ideas ilustradas de la Revolución francesa. Le debemos a Sir Isaiah Berlin el estudio pormenorizado de esta idea, en su libro *Las raíces del romanticismo* sustenta que el romanticismo es una demorada rebelión contra la humillación infligidas por los ejércitos de Richelieu y Luis XIV al pueblo alemán y, por otro lado, al empeño modernizador de Federico el Grande, en Prusia, extraído de la suspuesta fatuidad francesa sobre lo alemán (Berlin, 2000b). Esto provocó una creciente animadversión a las ideas ilustradas que sustentaban una filosofía universalista e intemporal, tratando de integrar a través de la conquista y después bajo el adoctrinamiento de las mismas ideas, leyes y valores que se proclaman superiores y universales a la masa ingente. En contraposición llegó Johann Gottfried Herder al rescate de lo nacional, exaltando al individuo, lo histórico y lo nativo. Por lo tanto, surge la cuna del nacionalismo con Giambattista Vico y Herder. Primero como una idea en contra de lo universal, pero como toda ideología fue tergiversada: de la afirmación de lo propio se pasaría luego al rechazo y menosprecio de lo ajeno. Históricamente es donde encontramos las reminiscencias del romanticismo y el nacionalismo.

Expertos en el nazismo como Victor Klemperer afirman que “Nacionalsocialismo es Romanticismo político”:

Tenía y tengo un conocimiento muy concreto del vínculo estrecho entre nazismo y Romanticismo alemán [...]. Pues todo lo que constituye el nazismo está contenido germinalmente en el Romanticismo:

el destronamiento de la razón, el hombre llevado a la esfera animal, la glorificación del pensamiento del poder, del animal depredador, de la bestia rubia” (Klemperer en Safranski, 2009, p. 314).

Ciertamente, hay algunas ideas afines entre el Romanticismo alemán y el nacionalsocialismo, pero solo en parte. Los ideólogos del nazismo se interesaron por una serie de aspectos de la tradición romántica: las ideas sobre el pueblo (*Volk*) y la cultura popular, las representaciones románticas del organismo en relación con el Estado y la sociedad, y las interpretaciones románticas de los mitos. Sin embargo, los nacionalsocialistas manipularon este Romanticismo, haciendo un “Romanticismo de acero”, así lo nombra el filósofo Rüdiger Safranski:

La fórmula “Romanticismo de acero” expresa el rasgo fundamentalmente del régimen nacionalsocialista. El régimen no añoraba los tiempos arcaicos; más bien, se proponía construir una sociedad altamente técnica, capaz de funcionar en el plano industrial, que construyera autopistas y estuviera preparada para la guerra. Los sueños de la antigüedad y de la vinculación a la tierra, en un momento en el que retrocedía la economía agraria, eran ideológico arte industrial, que los pragmáticos no tomaban en serio. Incluso la dirección de las SS en torno a Heinrich Himmler, que planificaban una imposición de lo ario a gran escala en los territorios orientales conquistados, y que, para esclavizarlos había estudiado la mitología germánica, sabía que a la germanofilia romántica le faltaba lo decisivo: el rabioso biologismo y el racismo (Safranski, 2009, p. 319).

Esta cita deja en claro que los ideólogos nazis manipularon las ideas románticas germanas e hicieron un romanticismo extremista, insertándole ideas biologistas y racistas, por ello, Safranski escribe:

Hitler es una encarnación perversa del yo de Fichte, que se construye su mundo y rompe la resistencia del no yo. Hitler quería fundar un imperio mundial desde el Atlántico hasta los Urales, deportar pueblos enteros, liquidar la vida *inferior*, cultivar el pueblo ario hacia un nivel superior; y poco antes de su suicidio dijo que, por desgracia, el pueblo alemán demostró ser demasiado débil y, por tanto, no era necesario que sobreviviera. Tenía que morir con él (Safranski, 2009, p. 332).

Pero antes de indagar sobre la relación intelectual y personal entre ambos autores, conozcamos algunos antecedentes del “pequeño mago de Messkirch”, como lo llamaba su discípulo Karl Löwith.

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirch, un pueblito de la provincia de Baden, en la Selva Negra. Hijo del sacristán tornero Friedrich Heidegger y de Johanna Kempf. En sus primeros años de estudio se interesó en la teología, fue extremadamente católico y se dedicó a estudiar metafísica. En su juventud, Heidegger se hizo miembro del *Gralsbund*, un grupo de Movimiento de las Juventudes Católicas, estrictamente antimoderno, cuyo líder, Richard von Kralik, era un apasionado defensor de la restauración del reino católico romano en Alemania. Sin embargo —como lo indica Pérez Gay—, “muy pronto la idea de historicidad (*geschichtlichkeit*) le reveló a Heidegger la fragilidad de la metafísica. El pensamiento metafísico no suponía el carácter inmutable del individuo, pero sí el carácter inmutable del Ser” (Pérez Gay, 2011, p. 110).

El 27 de julio de 1915, Heidegger sostiene su primera cátedra pública en la Universidad de Friburgo: “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. A los treinta y cinco años fue nombrado profesor titular en la Universidad de Marburgo.

En la década de 1920, ambos autores sabían uno del otro. Se sabe por testimonios que Schmitt leía a Heidegger y viceversa. Hay un dato interesante, la primera edición de *Sein und Zeit*, de igual manera, *Der Begriff des Politischen* como libro, fueron publicados el mismo año: 1927. Schmitt envió una copia de este libro a Heidegger, quien respondió a Schmitt con algunas correcciones, particularmente, a su interpretación sobre Heráclito y anexó una carta donde lo invitaba a la nazificación de la Facultad de Derecho de Friburgo de Brisgovia.<sup>12</sup> La carta de Heidegger es del 22

<sup>12</sup> Heidegger fue nombrado rector de dicha Universidad el 27 de mayo de 1933, donde pronunció su famoso discurso de toma de posesión: *Die Selbstbehauptung der deutsche Universität* (La autoafirmación de la Universidad alemana) (Heidegger, 1996).

de agosto de 1933, el día siguiente de la promulgación de la ley sobre la introducción del principio del *Führer* en las universidades de Baden. Heidegger le escribe en los siguientes términos (Faye, 2009, p. 258):

Muy honrado Señor Schmitt,

Le agradezco el envío de su escrito, cuya segunda edición ya conocía y donde se desarrolla un enfoque de la máxima importancia.

Me gustaría mucho poder entrevistarme personalmente un día con usted.

A propósito de su cita de Heráclito, aprecio particularmente el hecho de que usted no haya olvidado el *basileus*, que por sí sólo dota de plena consistencia al conjunto del aforismo interpretado globalmente. Desde hace algunos años, tengo preparada una interpretación con respecto al concepto de verdad —el *edeixe* y el *epoiese* (el mostrar y el hacer) que aparece en el fragmento 53.

Sin embargo, también me encuentro actualmente en medio del *pólemos* y los proyectos literarios deben dejar paso.

Hoy quisiera simplemente decirle que cuento con su colaboración decisiva cuando se trate de reconstruir enteramente el interior de la Facultad de Derecho en lo que concierne a sus orientaciones científicas y educativas.

Aquí, la situación es, desgraciadamente, muy desesperante. La congregación de las fuerzas espirituales, que deben llevar hacia lo que viene, se convierte en cada día más urgente.

Concluyo por hoy enviándole mis amistosos saludos.

*Heil Hitler!*

Suyo, Heidegger.

Es evidente la afiliación de Heidegger y de Schmitt a la postura nazi. Ambos se unieron a las filas del nacionalsocialismo el mismo día, el 1 de mayo de 1933.<sup>13</sup> Heidegger escribió al respecto:

Mis saludos más calurosos por vuestras palabras de bienvenida con ocasión de mi ingreso en el Partido. Ahora debemos empeñar todos nuestros esfuerzos en ganar para el nuevo espíritu político el mundo de los hombres cultos y de los estudiosos. No será fácil. ¡Sieg Heil! Martin Heidegger (Heidegger en Glover, 2001, p. 503).

En el *Centro de Documentación de Berlín* el carnet de miembro del Partido Nazi de Heidegger indica que él ingresa en esa fecha (con el número de militante *312589 Gau Baden*) y que, pagando escrupulosamente sus cuotas, permanecerá como miembro del partido hasta 1945 (Tola y Dragonetti, 2014, pp. 330-331). La filiación al partido nazi es una sombra que ha acompañado a los dos pensadores alemanes. En el caso de Heidegger ha recibido una inmensidad de críticas, una de ellas:

El autor de *Ser y Tiempo* cambió radicalmente el rumbo de la filosofía contemporánea al comprometerse, aunque sólo fuera por un breve tiempo, con la política de los nazis: acepta el nombramiento de rector de la Universidad de Friburgo, pronuncia un discurso sobre “La autoafirmación de la universidad alemana” y sostiene que Adolf Hitler, el Führer, se ha convertido en una suerte de providencia divina (Pérez Gay, 2011, p. 111).

En el caso de Heidegger es cierto que tuvo una fuerte actividad oficial en el nazismo de 1933 a 1934. Según Lacoue-Labarthe:

No hay que olvidar que la única publicación con la que Heidegger colaboró durante el régimen fue la revista, más o menos de

<sup>13</sup> En una entrevista reciente el hijo de Heidegger, Hermann Heidegger, niega esta fecha de ingreso de Heidegger al nacionalsocialismo: “él [Heidegger] no ingresó al partido el 1 de mayo, como siempre se cree, sino el 3 de mayo. La fecha de entrada fue retrasada porque el partido había obstaculizado su entrada. Ingresó por petición y exigencia del alcalde en esa época, el Dr. Kerber, quien a la vez era el coordinador regional (Heidegger en Xolocotzi, 2009, p. 255).

oposición —en todo caso, aparecieron solo dos números— que dirigía Ernesto Grassi con Walter Otto y Karl Reinhardt, *Geistige Überlieferung* (2007, p. 100).

Sin embargo, desde 1910, precisamente el primer escrito de Heidegger tiene como objetivo resaltar la personalidad y la obra de Abraham a Sancta Clara (1644-1709), fraile agustino del siglo XVII, quien fue un apasionado predicador católico en la corte de Austria y que era profundamente antisemita furibundo, en dicho escrito ya se quejaba de la judaización de Alemania (Quesada, 2009, p. 20). Con posterioridad, el 18 de octubre de 1918, en una carta dirigida a su esposa Elfriede, reafirma: “La judaización de nuestra cultura y de nuestras universidades es sin dudas espantosa, y creo que la raza alemana debería procurarse aun otro tanto de fuerza interior para llegar a la cima. ¡De lo contrario, el capital!” (Heidegger, 2008, p. 69). Tampoco se opuso a que su esposa publicara un un texto de suma obediencia al nacionalsocialismo:

en el que llama a la mujer alemana a asumir «la inestimable herencia racial de nuestra germanidad» y denuncia «el error fatal de creer en la igualdad de todos los seres humanos», cuando es evidente «la diversidad de razas y de pueblos» (Lévy, 2001, p. 163).

En el periodo denominado el rectorado, cuando acepta ser el Rector de la Universidad de Friburgo, pronuncia un discurso en la toma de protesta, el 12 de noviembre de 1933, invitando a los estudiantes a forjar “la futura escuela superior del espíritu alemán”, a ser cada vez más duros, claros y firmes en el rechazo, así como en la fidelidad y la obediencia, y a participar en la revolución en marcha al lado del Führer que “él mismo y él solo es la realidad alemana presente y futura, y su ley». Con ello, podemos sostener que Heidegger, al igual que Schmitt, creía que Hitler estaba fuera del ordenamiento jurídico, al sostener que era la propia “ley”. En una lección del semestre de verano de 1935 que, con posterioridad, en 1953, se publicará como *Introducción a la metafísica*, habla sobre la “verdad interior” y la “grandeza” del

nacionalsocialismo. Años después, en 1949, en una de sus cuatro conferencias de Bremen sobre la técnica sentenció:

La fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio es, en cuanto a su esencia, lo mismo que la condena de países al hambre, la fabricación de bombas de hidrógeno o la industria alimentaria motorizada” (Heidegger en Lévy, 2001, p. 164).

Resulta indignante y desafortunada la comparación y justificación de Heidegger del exterminio en los campos de concentración con afirmaciones, tal vez, criticables sí, pero que no tienen parangón.

Actualmente, en una entrevista a su hijo, Hermann Heidegger reconoce la estancia de su padre en el nacionalsocialismo y manifestó el error cometido por el filósofo:

Mi padre hizo eso [afiliarse al nacionalsocialismo] con la creencia de que podría manejar la Universidad de manera más sencilla si tenía el apoyo del partido. Eso fue un error, es el error que uno con justicia le reprocha. [...] Cuando a finales de febrero de 1934 fue llamado a Karlsruhe y se le exigió la dimisión de los decanos Eric Wolf y von Möllendorff, rechazados por los nazis, él se negó y como protesta renunció a la rectoría. [...] El error de mi padre en la primavera de 1933 es indiscutible. La aceptación de que se había equivocado está registrado en uno de los “Cuadernos negros” con fecha abril de 1934. Eso saldrá a la luz cuando se publiquen estos “Cuadernos negros” (Heidegger, 2009, pp. 255-256).

La postura antisemita de Heidegger es indubitable, es algo que deben aceptar los heideggerianos, al comportarse refractarios ante tal afirmación. Tal vez lo más correcto es separar al filósofo del ciudadano, ante una vida común y corriente. Barbara Cassin y Alain Badiou sustentan esta posición:

Heidegger es ciertamente un gran filósofo, que al mismo tiempo fue un nazi de lo más común. Es así. ¡Que la filosofía se las arregle! No saldrá de este embrollo ni mediante la negación de los hechos ni mediante la excomunión. Estamos ante un límite dialéctico, que podemos llamar existencial, entre la grandeza de pensamien-

to y la pequeñez de convicción, entre la capacidad creadora de dimensiones universales y la singularidad obtusa de un profesor de provincia (Badiou en Heidegger, 2008, p. 17).

Bernard-Henry Lévy, al respecto, hace una pregunta interesante: “¿Cómo se puede ser a la vez un gran filósofo del siglo XX y un nazi?”. A la cual contesta:

Son dos filosofías de Heidegger que, como un par de fuerzas de sentido contrario, se disputan los mismos textos e, insisto, los mismos conceptos. [...] Por un lado hay un Heidegger pesimista terriblemente sombrío, que cree irremediable la decadencia y evidentemente no está dispuesto, dado que no hay salida, a conceder ningún privilegio a determinados regímenes de la Historia y del pensamiento. Este primer Heidegger es demasiado sombrío, a fin de cuentas, para apostar ni siquiera un momento por el supuesto papel regenerador de la revolución nazi. Por otro lado hay un Heidegger más positivo, más determinado, que no se resigna a esa eternidad de la decadencia que acaba de constatar [...] como si de pronto no se sintiera satisfecho con este panorama siniestro, como si viera en este pesimismo una forma de delectación taciturna; [...] y reconoce en Alemania y el nazismo los vehículos que le permiten reanudar el camino del alba griega del pensamiento. Heidegger se vuelve nazi cuando es optimista. Cuando se pone a pensar que la decadencia es reversible, que es posible remontar la corriente de la catástrofe, es decir, cuando se vuelve progresista, es cuando se adhiere al nazismo (Lévy, 2001, p. 186).

Tal vez, a guisa de justificación, su filiación al nazismo fue un momento de desesperación filosófica ante la oscuridad de la decadencia y el nazismo fue ese rayo de luz que alumbra el camino del bosque. Comúnmente la filosofía es una forma de contemplación inactiva de la catástrofe; por el contrario, la política te exige ser activo y tomar decisiones de las cuales nunca eres plenamente consciente. No solamente Heidegger fue rebasado por sus decisiones políticas. Varios pensadores e intelectuales de la estirpe de Heidegger no han podido ante la practicidad de la vida y los acontecimientos políticos que les han tocado vivir. El propio

filósofo de la Selva Negra en una carta a Hebert Marcuse, el 20 de enero de 1948, reconoce:

1. En relación a 1933: tenía esperanzas de que el Nacionalsozialismo provocara una renovación espiritual de la vida en su plenitud, una reconciliación de los antagonismos sociales, y una liberación del Ser (*Dasein*) occidental de la amenaza del comunismo. Expresé tales convicciones en mi *Discurso Rectorial* en una conferencia sobre “La Esencia de la Ciencia”, y en dos charlas ante los alumnos de la Universidad de Freiburg. También escribí un mensaje electoral de alrededor de 20-30 renglones, publicado en el periódico estudiantil. Hoy creo que algunas de mis afirmaciones eran engañosas (*Entgleisung*).
2. En 1934, reconocí mi error político y renuncié al rectorado, como protesta contra el Estado y el Partido (Heidegger, 2005b, p. 120).

Respecto a Schmitt su adhesión fue un poco más larga, de 1933 a 1936, alcanzó los puestos de consejero estatal prusiano, miembro de la Academia de Derecho Alemán, y dirigente de grupo del Reich de los maestros universitarios de la Alianza de los Guardianes del Derecho Nacionalsozialista (Wiggershaus, 2010, p. 294).

Lo reprochable en ambos pensadores es que nunca se retractaron de pertenecer al nacionalsocialismo; por el contrario, se pueden percibir reminiscencias nazistas en posteriores trabajos. Solamente Heidegger aceptó hablar del tema en una entrevista de 1969 a *Der Spiegel* (Heidegger, 1996, pp. 51-83), la cual, a petición del propio Heidegger, se publicaría después de su muerte, es decir, en 1976. En lengua española salió a la luz bajo el título: “Solamente un Dios puede todavía salvarnos. Martin Heidegger entrevistado por la revista *Der Spiegel*”, en dicha entrevista se le cuestionó:

¿Sus relaciones con la N.S.D.A.P cambiaron después de su dimisión del rectorado?

Después de mi dimisión al rectorado, yo me limité a las tareas docentes. Durante el semestre de 1934, yo di un curso de lógica. El semestre siguiente, 1934-1935, di mi primer curso sobre Höl-

derlin. En 1936 comenzamos el curso sobre Nietzsche. Todos los que supieron entender, entendieron que se trataba ahí de una discusión con el nacional-socialismo (Heidegger, 1998, p. 80).

Por el contrario, Schmitt se comportó hermético ante el tema hasta su muerte. Pero, ¿qué fue lo que atrapó, de este pensamiento discriminatorio, a ambos autores? La respuesta parece ser en el sentido contrario. El nacionalsocialismo encajaba perfectamente en sus propuestas: filosófica y jurídica.

Sin embargo, resulta necesario hacer algunas aclaraciones conceptuales sobre el nacionalsocialismo y Heidegger. Primero, porque el autor afirma reiteradamente que su afiliación al partido fue un requisito a efectuar para su puesto en el rectorado de la Universidad de Friburgo y, segundo, porque él acordó en dicho periodo no participar de ninguna de las tareas políticas en cuestión.

Es cierto que Heidegger fue acusado por Wacker, el ministro de cultura de Baden, de *Privatnationalsozialismus*. Tal vez valga la pena detenerse en este punto. ¿Qué entendía Heidegger por nacional-socialismo? Leticia Basso sostiene que:

El guión que divide la palabra “nacional-socialismo” es una invención e indicación de Heidegger que expresa la distinción de sus dos ideales, una comunidad con identidad propia y auténtica que se base en el compromiso social desde la pertenencia y fundación de la tradición nacional (Basso, 2008, p. 15).

Para Heidegger la expresión del “*Nacionalismo*” entiende el destino de un pueblo en busca de la recuperación de su tradición e historia. En referencia a la palabra *Socialismo* Heidegger dice:

No significa la mera modificación de la mentalidad económica, ni mienta la vacía nivelación y glorificación de lo deficiente, socialismo tampoco mienta el emprender al azar de un bienestar sin objetivo alguno sino que es el cuidado por el orden interno de la comunidad de un pueblo, por la jerarquía de acuerdo a la profesión y a la obra, la dignidad de cada trabajo y la intacta reputación de la existencia histórica del pueblo (Heidegger en Basso, 2008, p. 16).

Heidegger aboga por la disolución de las diferencias entre el trabajo intelectual y el manual, puesto que él no tolera la separación manifiesta entre los ciudadanos cultos y los campesinos. El 22 de enero de 1934 da un discurso a los obreros, exhortándolos a superar las divisiones entre trabajo manual y trabajo intelectual. El intelectual debe estar dispuesto a brindar su conocimiento a los obreros y campesinos, y estos a transmitir su conocimiento práctico, todos en armonía. Se sabe que Heidegger disfrutaba charlas con los campesinos sin ningún tipo de superioridad sobre ellos, cuando desarrollaba sus caminatas por la Selva Negra, al tener una cabaña de descanso por esos lares.

Por otro lado, ¿qué se entiende por nacionalsocialismo en la historia?:

Para Juan Linz, “el nacional-socialismo es una ideología y movimiento totalitarista definido a partir de lo que rechaza, basado en el nacionalismo exacerbado, la conservación de lo propio ante enemigos políticos e ideológicos y formado por un sistema de partido único que incorpora el sentir popular; el nazismo antepone a la solidaridad de clases la solidaridad entre individuos nacionales; se enfoca en una forma de régimen que organiza completamente la vida política, ideológica y social.” [...] Como movimiento está orientado al futuro y no busca la continuidad conservadora con el pasado reciente, mas se relaciona con la tradición histórica nacional. Distinguido por defender lo propio ante valores externos, el nacional-socialismo alemán es además un régimen antisemita con matices extremos de racismo. Se proclama en contra de los sistemas políticos de principios de siglo, por ser éstos incapaces de enfrentar la crisis política existente (Mohen, 2001, p. 12).

Sería injusto pensar que Heidegger compartía esta definición atroz del nacional-socialismo. Debemos entender que el advenimiento de la técnica y su nostalgia por la Grecia antigua, que tergiversaba la *techné* griega provocaron que él pensara que el nacional-socialismo era una forma de revolución y de regreso a lo originario. El filósofo de la Selva Negra veía en la modernidad tecnológica e industrial un peligro inminente para el *Geist* germánico. La modernidad implicaba una ruptura cultural, al

privilegiar la revolución industrial y tecnológica, aunado a ello, el cientificismo racionalista y el positivismo; lo cual podría causar un individualismo atroz, el enaltecimiento de la vida materialista al permitirse el libre mercado y, políticamente, la renuencia al establecimiento de una democracia representativa gestada por la República de Weimar. Uno de sus más fervientes defensores es el filósofo francés Philippe Lacoue-Labarthe, en su libro *Heidegger: la política del poema*, en el epílogo intitulado “El Espíritu del Nacionalsocialismo y su destino”, defiende la errónea interpretación que ha sufrido Heidegger en relación con el nacionalsocialismo:

Mi hipótesis de partida es que el nacionalsocialismo no es un fenómeno aberrante e incomprensible, sino que se inscribe, de forma perfectamente rigurosa, en la llamada historia «espiritual» de Alemania. [...] La proposición «Heidegger es el pensador del nacionalsocialismo» significa que Heidegger ha hecho el intento de pensar —probablemente, el único en este caso— lo *impensado* del nacionalsocialismo, lo que él mismo llamara, en 1935, «la grandeza y la verdad interna del Movimiento» (Lacoue-Labarthe, 2007, p. 97).

De ahí que la pregunta de Ferry y Renault resuma el problema en cuestión y la pregunta a responder en este apartado:

¿qué aspecto del nazismo pudo seducir a Heidegger, motivar un compromiso que sobrevino seis años después de *Ser y tiempo*, llevarlo a asumir hasta la década de 1950 la idea de que, a pesar de las culpas y los extravíos nazis, hubo de todos modos “una grandeza y una verdad interna del nacional-socialismo”? (Ferry y Renault, 2001, p. 87).

Ante tales aseveraciones no se puede negar la influencia en ambos pensadores de Kierkegaard y Nietzsche, principalmente por su concepto de “instante”. Comencemos por el concepto de “instante” en Kierkegaard:

El “instante” de Kierkegaard consiste en osar el salto a la fe cuando Dios irrumpe en la vida y el individuo se siente llamado a la decisión. En tal instante se hace insignificante el tiempo histórico, que separa al individuo de Cristo. Aquel a quien interpela y exige el mensaje y la obra redentora de Cristo, existe “simultáneamente” con él. Toda la tradición cultural, en la que también la religión se arrastra como una posesión cultural y una moral convencional, se quema en este instante calentado existencialmente (Safranski, 2000, p. 211).

Kierkegaard utiliza el término alemán *Augenblick* (instante), que significa literalmente ‘mirar a los ojos’. Por ello, dice: “*Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es commensurable con el contenido de lo eterno*”; a lo cual Luis Guerrero manifiesta:

Si no existe el instante, lo eterno es lo que queda hacia atrás, lo pasado. Puesto el instante lo eterno es lo futuro, que retorna como lo pasado; pues el futuro en cierto sentido es el todo del cual lo pasado es sólo una parte (Guerrero, 1993, p. 118).

En el mismo sentido Denis de Rougemont resume:

El instante era, para él [Kierkegaard], el tiempo de la fe, el contacto del tiempo y la eternidad, o, como decía: «La plenitud del tiempo, cuando la decisión eterna se realiza en la desigual ocasión». El salto era el movimiento propio de la fe, irracional, instantáneo, concreto, ese movimiento al que hace fracasar la menor duda, ese riesgo puro en el que podemos hundirnos, pero que de no intentarlo, nada tenemos (Rougemont, 1999, pp. 76-77).

En esta tesitura se encaminaría el instante en el pensador de la Selva Negra.

El “instante” implica para Heidegger una pasión peculiar. Pues lo significado con ello no es el lugar común de que el tiempo que transcurre recorre siempre un presente, un punto del instante. El instante no está “dado” simplemente, sino que debe descubrirse, y esto por la razón de que nuestra relación usual con el tiempo encubre la instantaneidad mediante un vacío o estable proseguir homogéneamente. La instantaneidad no es algo que se da, sino

una realización del ser-ahí, una virtud de la existencia en sentido propio. “El instante —dice Heidegger— no es otra cosa que la mirada de la resolución, en la que se abre y se mantiene abierta la situación plena de una acción”. Colocarse ante el instante y con ello ante la necesidad de la decisión, recibe en Heidegger la caracterización de una “posibilidad fundamental de la existencia propia del “ser-ahí” (Safranski, 2000, p. 210).

Aquí, Heidegger nos anuncia dos conceptos fundamentales de su pensar: *Dasein* (ser-ahí) y *Entcheidung* (decisión). *Ser y tiempo* es el libro del *dasein*, del ser-ahí en el mundo. Y la tarea fundamental de *Ser y tiempo* es: “La interpretación del tiempo<sup>14</sup> como horizonte posible de toda comprensión del Ser”. José María Pérez Gay aclara el hito en *Ser y tiempo*:

Es decir, el sentido del Ser es el tiempo. El mago de Messkirch se lanza contra la idea platónica de que el tiempo es imagen móvil de lo eterno. La tarea principal ha sido revelada. [...] El libro distingue al Ser del ente en el horizonte del tiempo, como leemos en la introducción. Sin embargo está marcado por una restricción inicial: su tema es, sobre todo u ante todo, “la analítica del *dasein*”. Se habla de la temporalidad del *dasein*, no de la temporalidad del Ser [...] ¿Qué constituye la temporalidad propia del *dasein*? Heidegger destruye la idea del tiempo como sucesión. Sólo pertenece al tiempo quien, en el presente, se sabe a partir de un pasado y se abre a su porvenir, de tal modo que las tres dimensiones, presente, pasado y porvenir, son exactamente

<sup>14</sup> Pero, ¿cómo debemos entender *tiempo* en Heidegger? El traductor actual de *Ser y tiempo* a lengua castellana, Jorge Eduardo Rivera lo aclara: “Tiempo no significa entonces el universal fluir de todas las cosas, el caer gota a gota, de los consecutivos ahora en que consistirá, en definitiva, el único verdadero ser de las cosas, sino que el tiempo es un acontecer casi subterráneo, el acontecer radical de nuestra existencia, que se “abre” en los tres éxtasis cooriginarios del futuro, el pasado y el presente de nuestro estar siendo. Existir, estar siendo, es salir hacia fuera, hacia ese fuera que es el propio sí-mismo en tanto que venidero. Y, saliendo hacia sí, allá fuera, en el futuro, retornar desde ese fuera del porvenir a lo ya sido en que se apoya el ir hacia el futuro. Futuro, posibilidad de ser, sólo lo hay en una situación en la que ya estamos instalados. [...]. Futuro, haber-sido y presente no son tres movimientos separados, sino un solo acontecer radical, que se llama *Sorge* o cuidado: el cuidado constitutivo en que consiste el propio ser: ser preocupándose de ese ser propio y estando en medio de los entes con los que se es [...] El tiempo es el sentido del ser o, lo que es igual, es el ser en tanto que “sentido” o existido (Rivera, 2000, p. 11).

contemporáneas y definen lo que Kierkegaard llamó el instante. Pero el instante no es el momento que pasa, sino el hecho de que todo cuanto se manifiesta pertenece a un mismo mundo (Pérez Gay, 2011, pp. 112-13).

Heidegger quiere hacer un rompimiento contundente con el platonismo. En el *Timeo* de Platón, el tiempo, medido por la revolución cíclica de las esferas celestes, es definido como una imagen en movimiento de la eternidad:

El creador del mundo fabricó una imagen móvil de la eternidad y al ordenar el cielo, a partir de la eternidad inmóvil y una, construyó esta imagen que se mueve siempre según las leyes del número y que nosotros llamamos tiempo (Platón en Agamben, 2001, p. 133).

Kierkegaard y Heidegger se inclinarían más por los estoicos, diría Agamben:

Los estoicos plantean la experiencia liberadora de un tiempo que no es algo objetivo y sustraído a su control, sino que surge de la acción y de la decisión del hombre. Su modelo es el *cairós*, la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante (Agamben, 2001, p. 149).

Lo interesante del instante es que fuerza a la decisión. En Kierkegaard es un salto como a la manera de Abraham. El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard, la misma locura por la que Abraham se arriesgó al absurdo en contra de la coherencia humana, se repite en cada decisión y en cada acto de fe. El instante es un salto forzado y, por consiguiente, una decisión forzada, pero no por ello es una acción libre. La experta en Kierkegaard, María Binetti, así también lo entiende:

Por superar las discriminaciones finitas, la acción libre pertenece a la temporalidad atemporal del instante: ese átomo de eternidad capaz de concentrar la totalidad del tiempo. En el instante que

une lo temporal y lo eterno, la presencia excede la presentación y el sentido desborda lo representable (Binetti, 2008, p. 14).

Desde Kierkegaard el *instante* —dice Safranski— “se convierte en fanal de los virtuosos de la religión antiburgueses, al estilo de un Carl Schmitt, que con su mística del instante se extravía en la política y en el derecho estatal” (Safranski, 2000, p. 211).

Kierkegaard fue uno de los primeros que abrió el misterio del *instante* (Kierkegaard, 2006). El otro fue Nietzsche. El *instante* de Kierkegaard significa irrupción en lo totalmente otro. El *instante* de Nietzsche significa alejamiento de lo dado. En el *instante* del “gran desprendimiento” acontece en Nietzsche el nacimiento del espíritu libre:

El “gran desprendimiento” llega súbitamente [...], como una sacudida sísmica; el alma joven se estremece de una vez, se suelta, se arranca, ella misma no entiende lo que sucede. Impera un impulso y un embate que se enseñoera de ella como un mandato; despierta una voluntad y un deseo a todo precio de partir hacia alguna parte; arde y llamea en todos sus sentidos una fuerte y peligrosa curiosidad en torno a un mundo desconocido [...] Despierta un susto súbito y una desconfianza frente a lo que ella amaba, un relámpago de desprecio frente a lo que se llamaba “deber”, una exigencia revolucionaria, arbitraria, volcánica que empuja a la peregrinación (Nietzsche en Safranski, 2000, p. 212).

Safranski encuentra en el “gran desprendimiento” nietzscheano la posibilidad del instante. Parece ser que el instante en Nietzsche es un acto desesperado de huir de lo cotidiano, perpetuo y caduco. Incita a la revolución del cambio, de despreciar lo establecido. Para Safranski son momentos de “excepción”:

El instante de Nietzsche es intensidad incrementada que no se consigue mediante el contacto con el absoluto, a diferencia de Kierkegaard, sino en el trascender por propio poder, en “el gran desprendimiento”. Esto es un calentamiento endógeno. De cara a la intensidad del instante no hay ninguna orientación por valores superiores, que han desaparecido, pues «¡Dios ha muerto!». La intensidad del instante procede de la libertad, de la espontaneidad

absoluta, de la nada. Naturalmente, tales instantes son estados de excepción. Pero sólo a partir de esta excepción se pone de manifiesto lo que normalmente en la vida regular permanece oculto. “Lo normal no prueba nada, la excepción lo demuestra todo. En la excepción la fuerza de la vida real rompe la corteza de una mecánica petrificada en la repetición” (Safranski, 2000, p. 213).

Estas frases están tomadas de la *Teología política* de Carl Schmitt.<sup>15</sup> Sabemos que para Schmitt la decisión surge de la nada. La fuerza de la decisión no tiene otro fundamento que la “voluntad de poder”. Cuando la normalidad no basta para controlar las masas de voluntades surge “el gran desprendimiento”, el cual anuncia la intervención del soberano, que es el único dueño del “instante”, que puede interponer el estado de excepción.

Para Carl Schmitt el Estado es un numinoso estado de excepción establecido con carácter duradero. En este autor el sagrado instante estatalizado se llama soberanía. Su cortante definición suena: “Es soberano el que decide sobre el estado de excepción”. Carl Schmitt confiesa el contenido teológico de su concepto de soberanía. “El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo a la de milagro para la teología”. En el milagro se revela la soberanía de Dios, y en el estado de excepción se revela la del Estado (Safranski, 2000, p. 213).

Aquí se encuentra la similitud entre Heidegger y Schmitt. El *instante* heideggeriano sería un estado de excepción, cuando el ser-ahí vuelve desde la dispersión, rompiendo lo que Schmitt llama una mecánica anquilosada en la repetición. Por lo tanto es un instante en el sentido de Kierkegaard y Nietzsche: primero, es la irrupción de algo para que, posteriormente, se rompa algo (“el gran desprendimiento”).

<sup>15</sup> “La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en la repetición” (Schmitt, 2009, p. 20).

Para Heidegger toda la metafísica occidental ha sido platónica, porque ha procurado extraer la esencia del hombre fuera de la vida diaria (*alltäglichkeit*). Por lo tanto, la filosofía del alemán sería antiplatónica por antonomasia. La filosofía platónica es esencialista en su concepción de tiempo; por el contrario, la heideggeriana es manierista, intervienen los modos de ser. El “ahí” es el mundo concreto, literal y cotidiano. El “ser-ahí” significa estar inmerso, plantado, arraigado en la tierra, en la materialidad cotidiana del mundo.

Es en el pensamiento de Heidegger donde la concepción de tiempo puntual y continuo es sometida a una crítica radical desde la perspectiva de una repetición-deconstrucción que inviste a la metafísica de occidental en su conjunto. Desde sus comienzos la búsqueda de Heidegger está orientada hacia una situación de la historia que supere el historicismo vulgar y donde “la afirmación”: ‘el Ser-ahí es histórico’, deberá aparecer como un principio fundamental de carácter ontológico-existencial, que no tendría ninguna relación con la simple constatación óptica del hecho de que el “Ser-ahí reingresa en la ‘historia universal’” (Agamben, 2001, p. 151).

Para Giorgio Agamben: “el ser ahí” no tiene una naturaleza propia y una vocación preconstituída, sino que es un ser absolutamente inesencial, cuya esencia, estando arrojada, ahora yace, de modo integral en la existencia, en múltiples maneras de ser” (Agamben, 2008b, p. 339). Por lo tanto:

El Ser-ahí está desde el principio arrojado sin salida en su “ahí”, remitido a una tonalidad emotiva y a una situación de facticia determinada que se le pone delante como un enigma impenetrable, de modo tal que su apertura coincide en todo punto con estar consignado a una caída (Agamben, 2008b, p. 338).

Entonces el ser abierto del *dasein* encierra en sí mismo una paradoja: El “ser-ahí” es al mismo tiempo apertura a una clausura y a través de una clausura. Aquí encuentra Agamben la relación entre el “Ser-ahí” y el nazismo: “El hombre del nazismo comparte, entonces, con el Ser ahí la asunción incondicionada de la facti-

ciudad, la experiencia de un ser sin esencia que ha de ser sólo sus modos de ser” (Agamben, 2008b, p. 339). De esta manera surge la exclusión y el “racismo” en el pensamiento heideggeriano. Estos modos de ser se convierten en lo propio y en lo ajeno. Prosigue Agamben: “Heidegger llama a lo propio, en cuanto situación histórica y material determinada de un pueblo o de un individuo, *das Mitgegebene*, ‘lo que ya está dado’, y lo extraño *das Aufgegebene*, ‘lo dado-como-tarea” (Agamben, 2008b, p. 341). Aquí encontramos el anclaje político de la obra del pensador alemán y la cercanía con la de Carl Schmitt. Principalmente en la clasificación que hacen entre el “nosotros” y el “otro”. En Heidegger *das Mitgegebene* y *das Aufgegebene* y, en Schmitt, *Freund/Feind* (amigo/enemigo). Aunque Heidegger pensaba que su conceptualización de lo político era más profunda que la de Schmitt:

En un segundo seminario, que tiene por título *Hegel, sobre el Estado* y que fue impartido en colaboración con Eric Wolf durante el semestre de invierno de 1934-1935, Heidegger expone su concepción de lo político como autoafirmación (*Selbstbehauptung*) de un pueblo o de una raza, y lo hace presentando dicha distinción como si fuera más original que la distinción de Carl Schmitt entre el amigo y el enemigo. El curso de Heidegger revela su ambición personal de convertirse en la figura que garantice el futuro del Estado nazi a largo término (Faye, 2009, p. 14).

No aceptamos que se quiera excluir la obra heideggeriana de toda intención nazi. También Richard Wolin, en *The Heidegger Controversy*, transcribe unas linduras tomadas de la edición alemana de la *Philosophische Autobiographie*, de Karl Jaspers: “cuando Jaspers le preguntó cómo era posible que alguien tan ignorante (*ungebildet*) como Hitler gobernara Alemania, Heidegger respondió: ‘¡No es cuestión de educación, sólo vea sus maravillosas manos!’” (Wolin, 2000, p. 40). Así que nos abocaremos a buscar puntos de similitud y diferencia entre Heidegger y Schmitt.

En *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político), Schmitt establece la categoría amigo-enemigo. Recordemos a qué se refiere con esta distinción:

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño (*der Fremde*), y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero [...]. Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por lo propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida.[...] Enemigo no es cualquier competidor o adversario.- Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que quisiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *ipso facto* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio (Schmitt, 2006, pp. 56-59).

El amigo es identificado como el “de la misma raza” (*gleichgeartet*) y el enemigo como el “de otra raza” (*anderersgeartet*). Schmitt precisa así, que la posibilidad de relaciones específicamente políticas está condicionada por el hecho de que no existe solamente amigos-aliados de la misma raza, sino también enemigos. El adjetivo *existencia*, ya empleado en 1932 para subrayar el hecho de que el enemigo es constitutivamente el otro y el extranjero, es ahora, en 1933, puesto en cursivas y repetido en dos ocasiones: “El enemigo es, en un sentido particularmente intenso *existencialmente*, otro y un extranjero con quién, en un caso extre-

mo, los *conflictos existenciales* son posibles” (Schmitt en Faye, 2009, p. 266). Aquí hay un lenguaje homogéneo a los dos pensadores alemanes. El vocabulario racial de la “homogeneidad” (*Gleichartigkeit*) y el existencial, de lo apropiado, de la autenticidad (*Eigentlichkeit*) y de la existencia común a Heidegger y Schmitt, se suman y se confunden explícitamente para justificar la radicalidad del conflicto “político”: si el enemigo es “existencialmente” tal (es decir, un extranjero por su propia “esencia” y por su raza), entonces el conflicto *Freund/Feind* (amigo/enemigo) es existencial en el sentido en que es la existencia del otro la que está en juego, sin ninguna mediación, ni la de las normas ni la de un tercero, sea posible. El aniquilamiento del enemigo no solamente está justificado, sino que es “existencialmente” necesario (Faye, 2009, p. 262). En resumen, las palabras *Art* y *Sein* son utilizadas como sinónimos. *Art* (especie) en el nacional-socialismo fue sinónimo de *raza*, pero también significaba ‘manera de ser’. Existía, por el contrario, otro concepto, *Artfremde*, que era —como lo define Eric Michaud— “racialmente extraño, de especie extraña. Calificaba lo que no era reconocido como ‘ario’ o ‘germano-nórdico” (Michaud, 2009, p. 387). En el curso sobre *Lógica* que impartió Heidegger en 1934 manifiesta:

existe una transformación de “lo mío” en lo “nuestro”. “El ser no es una determinación distintiva del ‘yo’. Lo que es importante es el ‘nosotros’. En las tareas del ‘yo’, el individuo pierde suelo; está ‘parado donde se pierde el ser’ pues busca el ser en el lugar equivocado, en el ‘yo’. El ser sólo puede ser encontrado en el ‘nosotros’, aunque no cualquier grupo de personas representa necesariamente un tal ‘nosotros’. La distinción entre autenticidad e inautenticidad radica en el llano de nosotros. El nosotros inauténtico es el ‘ellos’, el nosotros auténtico es la nación que se defiende a sí misma como un hombre. El total de una nación, es por ende un hombre a gran escala” (Heidegger en Moheno, 2001, p. 20).

En esta cita Heidegger hace ostensible su nazismo a través de la exclusión de un “ellos” (judíos) y, solamente, la inclusión de un “nosotros” (arios). Pero, ¿qué dice Heidegger sobre la ex-

cepción y su relación con la excepción de Schmitt? El *pathos* de la normalidad y la excepción corresponde, dentro del corpus heideggeriano, primordialmente a *Sein und Zeit*. Allí el *dasein* advierte el mundo en condición de yecto o arrojado, careciendo de atributos trascendentales con los cuales ir al encuentro de la cosa. Pero estar arrojado al interior de un horizonte cultural y de sentido determinado —el hecho de ser-en-el-mundo— puede llevar a que el *dasein* no llegue a ser propiamente sí mismo si no consigue historizar su condición debilitante. Esto es, puede quedar preso en la inautenticidad de la tradición en la que se halla inmerso si no “es relativamente a la muerte” (Rossello, 2002, p. 149). Así, la normalidad y la excepción aparecen en Heidegger como banalidad y autenticidad. Lo banal e inauténtico pertenecen al ámbito de lo público. Se vuelve elemental el concepto de *polis* en Heidegger:

la *polis* se define precisamente a través del conflicto *Verborgenheit-Unverborgenheit*<sup>16</sup> (latencia-ilatencia u ocultamiento-desocultamiento). La *polis* es el sitio ensimismado de la ilatencia del ente. Ahora la *alétheia* (desocultamiento) tiene un ser conflictivo, y si tal conflictividad se muestra en la relación de oposición a la falsificación y al olvido, entonces en la *polis*, entendida como sitio esencial del hombre, tiene que dominar toda extrema oposición —y, con ella, toda in-esencia a la ilatencia y al ente, es decir, el no-ente en la multiformidad de su contraesencia. [...] El paradigma ontológico de la verdad como conflicto entre latencia e ilatencia es de manera inmediata y originaria, en Heidegger, un paradigma político. Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una *polis* y una política son posibles (Agamben, 2006a, p. 134).

<sup>16</sup> En el diccionario sobre Heidegger, Jesús Adrián Escudero, en referencia a *Die Verborgenheit* ('ocultamiento', 'estar-oculto'), nos dice: “Heidegger interpreta el concepto griego de *verdad*, en términos de *Unverborgenheit* ('desocultamiento')”. El término *Verborgenheit* se menciona primero en el *Informe Natorp*, de 1922, en relación con el sentido aristotélico de la falsedad, entendida como ocultamiento, velamiento. De manera similar, en las lecciones del semestre de invierno de 1923-1924, se señala que el habla es una fuente de equívocos y errores, es decir, otra fuente de ocultamientos. *La pregunta de la verdad*, se afirma que la verdad tiene que ser arrancada del ocultamiento provocado por la opinión, la ignorancia y el reocultamiento de viejas verdades. El peligro del error, por tanto, está constantemente a la vuelta de la esquina y nos acompaña en la búsqueda de la verdad” (Escudero, 2004, p. 177).

Hablar de una esencia de la *polis* es priorizar la latencia (ocultamiento), es aceptar una clausura. Si reconocemos que la esencia de una *polis* está en su in-esencia del desocultamiento, posibilitamos el movimiento de la latencia a la ilatencia. Aquí, habría que anunciar otros dos conceptos en la terminología heideggeriana, para aclarar este punto. Nos referimos a la *Nichtung* (nadedad) y a la *Lichtung* (Luceidad). La posibilidad de la *Lichtung* solo se atisba por medio de la *Nichtung*, pero siempre concomitantes. No podemos decir que la *Lichtung* llega a un cenit de pura luceidad, se manifiesta la *Nichtung* como aletheía (desocultamiento), tal vez por ello la pregunta heideggeriana al inicio de su texto, *Introducción a la metafísica* («*Einführung in die Metaphysik*»): “¿Por qué, en definitiva, lo que está es el ente y no más bien la nada?”. Pregunta metafísica, que habla y no obstante cree estar más allá de los límites de la lengua (logos). Es donde encontramos la brecha de la excepcionalidad entre *Lichtung* y *Nichtung*.

Entonces, en Heidegger, se relaciona la in-esencia con la existencia y la posibilidad de la libertad. Como la aclara Jean Luc Nancy: “La libertad pertenece a la existencia, no a la esencia del hombre: Y en la existencia, la libertad se da también como la posibilidad para el existente de una ‘deitas’ (deidad), o de una ‘animalitas’ (humanidad), al igual que como una posibilidad de una ‘humanitas’, o incluso de una ‘reitas’ (coseidad) [...] (Nancy, 1994, p. 86). Aquí, se vuelve relevante lo que anunciaba en las primeras líneas Aristóteles, que en la *zoé* se encontraban: animales, hombres y dioses. Jean-Luc Nancy lo entiende de manera magistral. En la posibilidad del existir devenimos “animalitas”, “humanitas” o “deitas” y, Nancy, agrega una cuarta “reitas”. El problema es que estas categorías se entrecruzan: “humanitas” y “deitas”: provocan el enaltecimiento del hombre como divinidad (el caso del *Führer* como caudillo o el concepto de raza aria como algo divino). El plexo de estas categorías ha provocado las peores barbaries, entre ellas el nazismo. La “humanitas” y “animalitas” obedecen a la animalización de lo humano. Esta se da porque la *zoé* tiene un espacio donde se da la suspensión. En la actualidad, este espacio

pertenece al Estado que determina entre lo humano/inhumano, humano/animal, es decir, decide la excepción.

## Política y barbarie: Benjamin vs. Schmitt

*Llegamos al resultado de que el hombre se siente libremente activo solo en sus funciones animales —comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno personal— mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal. Lo animal se vuelve humano y lo humano animal.*

Manuscrito económico-filosófico, Karl Marx

*Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es “so weiter” geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene.<sup>17</sup>*

Das passagen-Werk, Walter Benjamin

*Contra el caído todos se atreven.*

Refrán popular

Walter Benjamin es el pensador más lucido para dar cuenta de la barbarie. No es gratuito que el mismo calificativo que utilizó para nombrar a Franz Rosenzweig y Franz Kafka, también lo autodefinió: “*Feuermelder*” (Anunciador del fuego) (Reyes Mate y Mayorga, 2002). El pensador judío vaticinó el peligro del fascismo y el genocidio alemán; es más, supuestamente, este vaticinio lo obligó al suicidio entre el 26 o 27 de septiembre de 1940 en Port-Bou, en los límites de la frontera española y francesa. J. M. Coetzee lacónicamente narra las últimas horas del gran pensador judío alemán:

<sup>17</sup> Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas “siguen adelante” así como están. No es lo que nos espera en cada caso sino lo que ya está dado en todo caso (traducción del autor).

The setting is the Franco-Spanish border, the time 1940. Walter Benjamin, fleeing occupied France, seeks out the wife of a certain Fittko he has met in an internment camp. He understands, he says, that Frau Fittko will be able to guide him and his companions across the Pyrenees to neutral Spain. Taking him on a trip to scout the best route, Frau Fittko notices that he has brought along a heavy briefcase. Is the briefcase really necessary, she asks? In contains a manuscrito, he replies. 'I cannot risk losing it. It... must be saved. It is more important than I am' (Coetzee, 2007, p. 40).<sup>18</sup>

Los escritos que quería salvar Benjamin eran correspondientes a las inconclusas *Geschichtsphilosophische Thesen*<sup>19</sup> (Tesis de filosofía de la historia), los cuales fueron entregados en Marsella, al reencontrarse con su amiga, la filósofa Hannah Arendt, y su esposo Heinrich Blücher (Gutiérrez de Cabiades, 2009, p. 98). Le pide insistentemente a Arendt y a Blücher que se los hagan llegar a su mecenas Theodor Adorno (Löwy, 2015, p. 61). Por cierto, también, su obra *Passagen-Werk*, conocida en inglés como *The Arcades Project*<sup>20</sup> quedó inacabada. Supuestamente, Benjamin, se quitó la vida al ser detenido por la policía española y oír que iba

<sup>18</sup> La ambientación es la frontera franco-española, la fecha 1940. Walter Benjamin, huye de la Francia ocupada, busca a la esposa de un tal Fittko que él conoció en el campo de internamiento. Cree, dice, que Frau Fittko es capaz para guiarlo a él y sus acompañantes para cruzar los Pirineos a la España neutral. Aceptando un viaje para explorar la mejor ruta, anuncia él a Frau Fittko que tiene que traer consigo un pesado portafolio. ¿Es el portafolio realmente necesario? pregunta ella. Este contiene un manuscrito, replica Benjamin. "No puedo arriesgarme a perderlo. Este... debe ser salvado. Es más importante que yo" (traducción del autor).

<sup>19</sup> En junio de 1941, Adorno y Horkheimer recibieron por primera vez una copia inconclusa de las *Tesis de filosofía de la historia* (Buck-Morss, 2011, p. 396). Theodor W. Adorno intituló este trabajo de Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* (Sobre el concepto de historia), dichas *Tesis*... fueron publicadas por primera vez en 1942, a dos años de la muerte del autor, en una entrega especial, impresa en mimeógrafo, de la revista que el Institut für Sozialforschung editaba en Frankfurt, antes del exilio a los Estados Unidos de su principal animador, Max Horkheimer. Realmente, *Geschichtsphilosophische Thesen*, aclara Bolívar Echeverría, no es un texto acabado, sino un borrador, compuesto en diferentes momentos entre fines de 1939 y comienzos de 1940, a partir de notas escritas en un cuaderno, en papeles de muy distintos formatos, inclusive en bordes de periódicos (Echeverría, 2005, p. 9).

<sup>20</sup> Para consultar los datos biográficos de la traducción en inglés, ver Benjamin (1999). La obra también se tradujo al español (Benjamin, 2007).

a ser devuelto a la *Gestapo*.<sup>21</sup> El registro de defunciones español señala las 22:00 horas del día 26 de septiembre como fecha de la muerte de Walter Benjamin; la causa: hemorragia cerebral. Aunque no hubo autopsia propiamente dicha, la versión más común sobre el fallecimiento fue el suicidio ante la imposibilidad de seguir su viaje en tierra española.

Sin embargo, esta es la creencia común. Existe otra versión de la muerte de Benjamin surgida en 2003,<sup>22</sup> expuesta por Slavoj Žižek, la cual no tiene muchas referencias, pero amerita ser mencionada:

Walter Benjamin no se suicidó en una aldea de la frontera española en 1940 a causa del miedo de que se lo regresara a Francia y se lo entregara a los agentes nazis, sino que fue asesinado allí por agentes estalinistas. Unos meses antes de su muerte, Benjamin escribió las “Tesis de filosofía de la historia”, su breve pero irrefutable análisis del fracaso del marxismo; murió en una época en que muchos que habían sido leales a la Unión Soviética empezaban a desilusionarse con Moscú a causa del pacto Hitler-Stalin. En respuesta uno de los *killerati* (agentes stalinistas reclutados entre los intelectuales socialistas y que se ocupaban de asesinatos) lo mató. La causa definitiva del crimen tal vez haya sido que, al atravesar las montañas desde Francia con rumbo a España, cargaba un manuscrito: la obra maestra en la que había trabajado en la Bibliothèque Nationale en París, la elaboración de esas *Tesis*. La maleta con este manuscrito fue confiada a un camarada refugiado que la perdió convenientemente en un tren de Barcelona a Madrid (Žižek, 2006b, p. 10).

Se presume que fue primero Benjamin quien leyó a Schmitt, mas sabemos que este último leyó *Zur Kritik der Gewalt* (Para una crí-

<sup>21</sup> La Gestapo fue la policía política alemana durante el régimen nacionalsocialista liderado por Hitler, cuyo nombre es un anacronismo de su denominación oficial: *Geheime Staats Polizei* (Policía Secreta del Estado). Fue creada por Hermann Goering en Prusia en 1933 e incorporada al resto de Alemania por Heydrich y Himmler. En 1936, fue añadida al Servicio Central de Seguridad del *Reich* con la misión de suprimir sin contemplaciones a los enemigos del nazismo.

<sup>22</sup> Žižek sustenta esta aseveración en el artículo de Stuart Jeffries (“Did Stalin’s killers liquidate Walter Benjamin”), publicado en *The Observer*, el 8 de julio de 2003.

tica de la violencia) de 1921. El diálogo intelectual entre el crítico de arte berlinés y el jurista católico renano fue, aproximadamente, entre 1925 y 1938. Inicia con la corta cita que hace Benjamin de la *Politische Theologie* (Teología política, 1922) en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (El origen del drama barroco alemán). El 30 de diciembre de 1930, Benjamin envía una carta a Schmitt con la siguiente nota:

En los próximos días recibirá del editor un ejemplar de mi libro *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Con estas líneas no me limito sólo a anunciárselo, sino que sobre todo, le expreso mi agrado por el hecho de poderse lo enviar, gracias a una sugerencia del señor Albert Solomon. Ud. se dará cuenta de cuan en deuda le estoy por la descripción de la teoría de la soberanía del siglo XVII. Me permito agregar que encontré una confirmación de mi método de investigación con relación a la filosofía y a la historia del arte en la Filosofía del Estado expuesta en sus últimos trabajos, sobre todo en *Die Diktatur*. Si Ud. continúa teniendo la misma idea después de haber leído mi libro, yo habré alcanzado mi objetivo (Benjamin en Kennedy, 2007, p. 136).

A esta carta nunca contestó Schmitt. Para Enzo Traverso “sus investigaciones sobre la historia del arte no hacían más que confirmar los postulados subyacentes a la ‘filosofía del Estado’ de Schmitt” (Traverso, 2008, p. 97). Benjamin testimonió sin duda un interés y una admiración por el “iuspublicista fascista”. Schmitt nunca reconoció la influencia de Benjamin en su obra, pero Agamben demuestra que *Para una crítica de la violencia* de 1921, sí causó mella en *Teología Política* de 1922: “Schmitt’s doctrine of sovereignty pursued in his *Political Theology*”, argues Agamben, ‘can be read as a punctual response to Benjamin’s essay’” (Durantaye, 2009, p. 342).

Este *dossier* de comunicación se amplió posteriormente con la publicación en 1988 de las cartas de Schmitt a Viesel de 1973; en estas Schmitt afirma que su libro sobre Hobbes, de 1938, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes), había sido concebido como una

respuesta a Benjamin, lo cual permaneció inobservado por los estudiosos de Benjamin y de Schmitt. Tal vez, la causa de este desconocimiento se deba al señalamiento de Francisco Gil Villegas:

Aunque prácticamente todos los libros de Schmitt del periodo 1919-1940 fueron reimpresos después de la Segunda Guerra Mundial, el jurista alemán se negó a la reimpresión de este libro específico [*El Leviatán en la teoría...*] hasta 1982, de modo que esta obra era conocida entre los especialistas como el “libro prohibido” de Hobbes (Gil Villegas, 1989, p. 144).

Entre ambos pensadores se cruzaría, en los años treinta, el nazismo. De Schmitt, aún en la actualidad, causa incertidumbre su filiación al hitlerismo, olvidando su cercanía intelectual con pensadores judíos. Juan Mayorga lo resume así: “Como izquierdista y como judío, Benjamin fue víctima de un proceso del que Carl Schmitt fue corresponsable” (Mayorga, 2003, p. 152).

Pero ¿cuál es la relación entre estos dos pensadores? La relación tendría dos vertientes: primero, que ambos autores tienen una lectura teológico-política de la modernidad; segundo, ambos se preocuparon por el concepto de *excepción*. Así nos lo aclara Juan Mayorga:

Una lectura comparativa de las obras de Schmitt y Benjamin puede incluso mostrar que a ambas subyacen interpretaciones teológicas-políticas de la modernidad en las que el concepto de interrupción es el centro. Si en la obra de Benjamin late una experiencia judía del pasado, a la de Schmitt subyace una comprensión católica de la historia. Lo que a la obra de Benjamin es la espera del Mesías, lo es a la de Schmitt la lucha con el Anticristo (2003, pp. 153-54).

Empecemos con Schmitt, quien, desde nuestra perspectiva, ha sido satanizado por su simpatía al nacional-socialismo, por lo cual se ha descuidado su teoría del Estado. Así, ¿qué entendía por excepción? Recordemos que en *Teología política*, dice:

La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición. Un teólogo protestante del siglo XIX lo expresó así: La excepción explica lo general y a sí misma. Y si lo general pretende estudiarse correctamente, sólo hay que buscar una verdadera excepción, la cual revela todo con mucha más claridad que lo general. A la larga se cansa uno de la palabrería eterna sobre lo general; existen las excepciones. Si no hay explicaciones para estas, tampoco lo habrá para lo general. Por lo común no se repara en esta dificultad, porque lo general ni siquiera se concibe con pasión sino de una manera cómoda y superficial. La excepción, en cambio, concibe lo general con enérgica pasión (Schmitt, 2001a, p. 29).

Al contrario, en la literatura de Benjamin, se aprecian dos estados de excepción. Por un lado, al que se refiere Schmitt como *Ausnahmezustand*, cuya traducción más cercana sería estado de excepción, el cual adquiere tintes negativos, es perverso, dominador, represor, totalitario y excluyente. Es decir, hablar de estado de excepción es hablar de los excluidos para Benjamin. Es el alejamiento que tendría el judío con respecto al alemán.

La segunda concepción, que estableció en *Der Kritik der Gewalt* (Para una crítica de la violencia), utiliza un sinónimo de *Ausnahmezustand*: *Ernstfall* o, en español, “situación de peligro”. Lo relevante es que para Benjamin existe un estado de excepción como posibilidad de interrupción del orden cronológico, al cual denomina *Jetztzeit* (tiempo-ahora).

El texto *Para una crítica de la violencia* fue publicado en el número 47 del *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* cuando Benjamin solamente tenía 28 años. En esta obra el pensador del barroco alemán hace una distinción entre la violencia mítica (*mythische Gewalt*) y la violencia divina (*göttliche Gewalt*). La primera conserva al derecho (derecho positivo o vigente) y la segunda crea derecho (poder constituyente, revolución). Por lo tanto, para Benjamin hay dos formas de generar violencia: la violencia mítica y la

violencia divina. La primera es concomitante al derecho y la segunda es tangencial al judaísmo; por esta última se inclina Benjamin.

La función de la violencia —sostiene Benjamin— en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntimo y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho [...] De la misma forma en que Dios y mito se enfrenan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta [...] Pero no deja de percibirse que esta violencia [divina] es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora (Benjamin en Forster, 2003a, p. 269).

Aquí queda expresada la diferencia que Benjamin establece entre justicia y derecho: “Si la justicia es el criterio de los fines, la legalidad es el criterio de los medios” (Benjamin, 1978, p. 17). El reino mesiánico se asocia con la justicia, mientras que la lógica del poder lo hace con el derecho. La violencia mítica la podemos entender como aquella generadora de derecho, a la manera que subtitula su texto Derrida: *El fundamento místico de la autoridad*, es decir, el derecho se funda desde la nada, y esa nada funda la fuerza de ley. Al respecto, Blaise Pascal aduce:

Sería, pues, bueno que se obedecieran las leyes y las costumbres porque son leyes [...] Pero el pueblo no es susceptible a esta doc-

trina; y, así como cree que la verdad se puede encontrar y que está en las leyes y las costumbres, también cree en ellas y toma su antigüedad como una prueba de su verdad (y no únicamente de su autoridad sin verdad) (Pascal, 2001, p. 325).

A través de ese origen místico de la autoridad el derecho se adueña del monopolio de la violencia; Derrida nos lo advierte: “Hay un interés del derecho en la monopolización de la violencia. Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales, sino al derecho mismo” (Derrida, 1992, p. 86). Allí reconocemos la perversidad del derecho, su propia simulación. Maquillado bajo el velo de la justicia, lo único que le importa es su propia sobrevivencia. Al respecto, William Rasch aclara:

Mythic violence is equated with law. It is both law-positing and law-preserving. In Carl Schmitt’s terms, one could say that mythic violence is both legitimacy and legality. To give a modern liberal example: mythic violence is both legitimizing force that establishes a constitution —a political revolution, for instance— and the legal force —the code of law— that constitution underwrites. Consequently, mythic violence creates a legal-political order [...] The force charged with opposing, even destroying mythic violence and the order it the ‘pure immediate violence’ that is labeled ‘divine’ (Rasch, 2004, p. 86).<sup>23</sup>

De ahí que los impartidores de justicia sean simples siervos de un monstruo que la mayoría de ellos desconoce. Por esa razón defienden con tal ahínco el estado de derecho. La contraposición entre sociedad civil y Estado, que sostiene el estado de derecho, contiene en sí misma la posibilidad permanente de la excepción y de la violencia. El estado de derecho es el heredero legítimo del estado absolutista.

<sup>23</sup> Violencia mítica es equiparable con el derecho. Esta es derecho positivo y derecho preservado. En términos de Carl Schmitt, podría decir que la violencia mítica es legitimidad y legalidad. Para dar un moderno ejemplo liberal: violencia mítica es fuerza legitimada que establece una constitución —revolución política, por ejemplo— fuerza legal —el código de la ley— que la constitución establece. Por consiguiente, la violencia mítica crea un orden legal-político [...] La fuerza cargada al contrario, cuando destruyendo la violencia mítica y el orden, la pura violencia inmediata que es identificada como “divina” (traducción del autor).

Sin embargo, abordemos el segundo tipo de violencia: la violencia divina. Esta es destructora del derecho, irreductible a cualquier vínculo exterior, sin límites y totalmente anómica; es una violencia pura, nihilista por antonomasia. Guillermo Pereyra sentencia: “La violencia divina es la fuerza revolucionaria que separa y aísla sin gobernar; es la destrucción hecha en nombre de los que no tienen nombre, de los vencidos en las luchas emancipatorias de la historia” (Pereyra, 2010, p. 22). Está intrínsecamente relacionada con lo que Benjamin denominó “tiempo ahora”, es decir, un “estado de excepción” como interrupción. De ahí que su gran amigo Gershom Scholem lo defina: “Benjamin era un teólogo extraviado en el reino de lo profano”. Pero ¿qué relación guarda la violencia divina con un estado de excepción como interrupción?

El alejamiento entre Benjamin y Carl Schmitt radicaría en la respuesta a esta pregunta. Mientras para Schmitt el estado de excepción es la última garantía para conservar el orden, Benjamin lo entiende como la interrupción que posibilita la revolución. Esta es la idea benjaminiana de revolución, dice Ricardo Forster: “interrupción y excepcionalidad, época de fundación que despliega, en pos de su cometido, una forma redentora de la violencia, que en Benjamin estará asociada, lejanamente, a la violencia divina” (Forster, 2009, p. 66). Para Carl Schmitt existe una separación entre norma jurídica y estado de excepción; es decir, el estado de excepción no es permanente, sino un recurso necesario para volver a restablecer el orden. Schmitt decía que no todo estado de caos o anárquico era un estado de excepción. A Benjamin la postura de Schmitt le aterraba. Menciona Slavoj Žižek:

Cuando Carl Schmitt desplegó su teoría del estado de excepción como réplica a la “crítica de la violencia” de Walter Benjamin, lo que quería abolir era la idea de Benjamin de una violencia “pura” extra-legal, completamente externa a la ley (por ejemplo, la violencia revolucionaria), opuesta tanto a la violencia que instauro la ley como a la violencia que la refuerza o que la mantiene. Schmitt quería lograr dos cosas: contener el horror de la

violencia pura, es decir, localizar un lugar dentro del edificio de la ley para la suspensión violenta de la ley y mantener distancia entre el estado de excepción y el imperio normal de la ley, es decir, evitar la amalgama entre ambos (Žižek, 2004, p. 131).

Para Benjamin cohabitan la norma jurídica (derecho positivo) y el estado de excepción, prevaleciendo este último sobre el primero. El estado de excepción funda y crea derecho, tiene fuerza de ley.

Por otro lado, Walter Benjamin en la VIII *Geschichtsphilosophische Thesen* (Tesis de filosofía de la historia) menciona:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (Benjamin, 2008, p. 43).

Comúnmente pensamos que mientras un Estado no está en guerra, estado de sitio, toque de queda o sufre un golpe de Estado, se respira cierta armonía, tranquilidad, orden y seguridad. Lo que olvidamos —según Benjamin— es que estamos en un estado de guerra permanente, como sostendría Kart von Clausewitz.<sup>24</sup> Ya Schmitt había destacado la inutilidad de esa afirmación para entender la política del siglo XX. Sino, por el contrario, que la política misma es guerra. El Estado siempre

<sup>24</sup> Clausewitz destacó, en su libro *De la guerra* (2010), el carácter fluido de la frontera entre política y guerra; además, advirtió “que en todas las circunstancias debemos considerar a la guerra no como algo independiente, sino como un instrumento político”. Esto significa que la guerra, aunque posee una dinámica propia, siempre depende de un objetivo político.

está bajo una desarmonía no anunciada. Reyes Mate interpreta la VIII tesis de la siguiente manera:

En esta tesis Benjamin dirige su mirada a los aplastados o, mejor, quiere ver las cosas con la mirada de los oprimidos. Resume su historia con una frase seca y radical en su paradójica formulación: su forma de vida habitual ha sido y es excepcional, es decir, viven en un estado de excepción que es permanente. No podemos seguir pensando que el estado de excepción, con lo que ello conlleva de suspensión del derecho, sea algo provisional o pasajero. Tenemos que pensar las cosas, también la política, sin engaños, reconociendo que para algunos lo excepcional es la regla. Esa reescritura o reinterpretación a cargo de un historiador consciente de lo que está pasando no es un asunto meramente académico puesto que de lo que se trata es de acabar con un estado de esclavitud que, para algunos, sigue vigente incluso en los estados más desarrollados (Reyes Mate, 2006, p. 144).

Aunque Benjamin se refiere a un estado de excepción en la época fascista, podemos decir que ha permanecido en las democracias liberales. Ya antes de la Segunda Guerra Mundial, en *Einbahnstrasse* (Calle con dirección única), lo vaticinaba: “Hay segmentos sociales para los que el orden establecido es la miseria establecida” (Benjamin en Reyes Mate, 2006, p. 145).

Benjamin piensa que la normalidad y el estado de excepción no dependen de que lo anuncie un soberano o aquel que esté legitimado para hacerlo. Para el judío, el oprimido vive en un estado de excepción permanente; es decir, el desprotegido del Estado siempre vive en una exclusión aunque el Estado lo incluya como ciudadano. Pilar Calveiro siguiendo los pasos de la interpretación agambeniana, nos dice:

Cabría agregar con Agamben que, a la vez que el derecho establece las formas de la violencia legal que lo conservará, también contempla la posibilidad de otra violencia conservadora del derecho pero más intensa y de mayores alcances, una violencia que estando más allá de los límites del derecho, fuera de la ley ordinaria, es no obstante legal. Se trata de la violencia que se habilita en el Estado de excepción. Esta excepcionalidad, que es constitutiva del Es-

tado y, en consecuencia de su “normalidad”, comprende no sólo periodos extraordinarios de un ejercicio del poder y la violencia más allá del derecho, sino la presencia constante y creciente —en las sociedades actuales— de grupos sociales que viven fuera de la posible protección de la ley, fuera de ley, en estado de excepción perpetua, expuestos a distintas formas de violencia legal y extra-legal, ampliando las atribuciones de la violencia conservadora del derecho. En este sentido, dicha violencia es, a la vez fuerza de ley y fuera de ley, más allá de la ley, en una ilegalidad que, sin embargo, no constituye delito (Calveiro, 2007, p. 84).

La historia para Benjamin es la de los vencedores, no de los oprimidos. La historia —dice Reyes Mate— “de los vencedores sembrada de figuras heroicas y geniales, próceres de la patria. Por otro, está la historia de los oprimidos” (2003, p. 90). De ahí su repugnancia por el filósofo de Jena.

Hegel miró la historia desde la perspectiva del triunfador, del señor que desde lo alto de su montura observa cómo en el campo de batalla se destrozan los pequeños hombres que actúan sometidos por fuerzas que ellos no pueden ni saben controlar. Benjamin, heredero del espíritu mesiánico, se detuvo ante cualquier indicio por más pequeño e insignificante que fuera que pudiera aparecer ante sus ojos porque sabía que allí, entre esos fragmentos desolados y abandonados, se podía encontrar la tenue luz de la esperanza mesiánica (Forster, 1999, p. 78).

La filosofía de la historia de Hegel se pregunta por qué la historia se construye a través de un matadero. A la cual da respuesta diciendo que la humanidad para avanzar tiene que pisotear algunas florecillas al bode del camino. La historia está íntimamente ligada a la cultura. Si la historia la hacen los triunfadores; por consiguiente, la cultura sirve como bastión para consolidarla. De ahí que Reyes Mate sustente: “Lo que llamamos cultura es la herencia acumulada y transmitida por los vencedores, fruto de sus triunfos y que es, por tanto, un botín” (2005, p. 274). Benjamin encuentra en la tradición judía una posibilidad para la redención del oprimido, a través del mesia-

nismo. Pero el mesianismo benjaminiano es activo en contraposición a un pasivo.

Existe un mesianismo activo y mesianismo pasivo. El mesianismo pasivo no nos interesa. Su lógica es la lógica de la espera, una lógica que confía sus expectativas al acaecimiento de un evento ulterior que cierre el tiempo. La venida del Mesías se piensa en este caso como una clausura que sólo cabe esperar, pero en modo alguno promover o favorecer. A cambio, el mesianismo activo que es el que nos interesa, consiste precisamente en pensar la venida del Mesías como un acontecimiento que está en nuestras manos. No depende ya, por tanto, de los designios de una exterioridad, sino de nuestras peripecias terrenales, de nuestra acción en el mundo. El mesianismo activo es un dispositivo político, no ya una mera contemplación poética (Martínez, 2011, p. 362).

Pero ¿cómo lograr la venida del tiempo mesiánico activo? Es pertinente volver a retomar la sentencia de Richard Wagner en boca de Parcifal, la cual es uno de los principios del psicoanálisis: “Die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug”.<sup>25</sup> Si la lanza que hirió al oprimido es el estado de excepción permanente en que lo tiene la historia de los vencedores, solo puede sanar la herida, interrumpiendo en el presente ese pasado. Para ello crea su propio estado de excepción desaplicando el estado de excepción de los triunfadores. Por lo tanto, utiliza la misma lanza que lo flageló para buscar su propia cura. Por lo cual ese nuevo estado de excepción aliado de los oprimidos se torna positivo, es fuerza revolucionaria, es tiempo mesiánico.

Solo así se podrá romper con una historia de continuidad y recuperar lo que le fue quitado al oprimido, el ejercicio de lo político. Para Benjamin, nos aclara Bolívar Echeverría:

El ejercicio de lo político en la modernidad se sustenta en tres supuestos, tenidos por incuestionables: que la historia es una historia del progreso, que las masas son el sujeto de la democracia y

<sup>25</sup> Solo puede sanar la herida la misma lanza que la produjo (traducción del autor).

que el escenario de la gestión política se concentra en el aparato del Estado (Echeverría, 1997, p. 48).

Estos tres supuestos deben combatir los oprimidos.

Y este mesianismo lo traspola a occidente como una forma de utopismo. Allí está el hito de lo que a Benjamin le preocupa: el mesianismo como utopismo. Al respecto, Bolívar Echeverría nos dice:

Las reflexiones de Benjamin *Sobre el concepto de historia* ofrecen un aspecto que puede servir de entrada al núcleo de su preocupación filosófico-política. En ellas se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensamiento europeo, inseparables aunque sólo yuxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía, la otra, de la cultura occidental: la tendencia al *mesianismo*, por un lado, y la tendencia al *utopismo*, por otro. Tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamín en esta pequeña obra inconclusa sea precisamente este intento (Echeverría, 2005, p. 15).

¿Utopismo occidental? ¿Mesianismo judío? ¿Qué relación pueden guardar dos entidades, al parecer, tan dispares como occidente y oriente? ¿Cómo hacer de la creencia religiosa un acto político?

El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o “auténtica”; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. [...] La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que “quisiera” ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado, aunque defectuosamente. Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estir-

pe oriental, capaz de percibir una lucha permanente del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien [...]. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el curso del drama de la creación, encontraremos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida (Echeverría, 2005, pp. 16-17).

Tal vez, la tragedia del mundo occidental radique allí. En tomar el utopismo como un término peyorativo, con el significado de impráctico e ingenuo.<sup>26</sup> Por el contrario, si entendemos *utopía*<sup>27</sup> como: “lo que no tiene lugar, lo que no existe; mas el hecho de que no exista no significa que no pueda existir, implica simplemente que no tiene un lugar en esta realidad, pero puede tenerlo” (García y Flores, 2003, p. 15), el abanico de posibilidades se manifiesta.

En la mayoría de las utopías desde Tomás Moro, *Libellus vere aureus nec minus salutaris deque nova insula de optimo statu Utopia*, comúnmente conocido el escrito como *Utopía*, publicado en 1516 con la ayuda de Erasmo y que en su edición de 1518 de Basilea contará con doce contribuciones de distintos humanistas; hasta las que surgieron en los siglos XVIII y XIX, las cuales fueron *best-sellers*. En prácticamente todas, salvo en unas pocas, la sociedad perfecta incluía entre sus rasgos principales la abolición de la propiedad privada y los mercados, la casi total desaparición de la división del trabajo, un estilo de vida comunal con rasgos como las comidas colectivas y el uso de una vestimenta uniforme, un sistema estrictamente estructurado y organizado de relaciones sociales y gobierno y un fuerte sesgo antiindividualista. Por otro lado, tendríamos que aceptar que la mayoría de nosotros hemos

<sup>26</sup> Para un recorrido histórico e ilustrado sobre el concepto de *utopía*, véase el texto de Gregory Claeys (2011).

<sup>27</sup> La palabra *utopía* según el diccionario significa ‘lugar que no existe’, del griego *ou* ‘no’ y *topos* ‘lugar’.

sido atrapados por el embrujo de discursos o ideas de un mundo utópico. El siglo XX no ha sido ajeno de las ideas utópicas, en el incipiente siglo los primeros utopiólogos fueron socialistas o anarquistas, tales son los casos del filósofo alemán Ernst Bloch (*Der Geist der Utopie*, 1918), el sociólogo y urbanista estadounidense Lewis Mumford (*The Story of Utopias*, 1921), el historiador austriaco Max Nettlau (*Esbozo de historia de las utopías*, 1925), y el sociólogo húngaro Karl Mannheim (*Ideologie und Utopie*, 1929); sin embargo, ya avanzado el siglo, quizás la más acabada sea la de Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*.

Nozick ha sostenido que la única utopía real es una metautopía en la que un marco de ley y derecho permita a las personas la búsqueda de una diversidad de estilos de vida y la creación de muchas formas competitivas de organización social. Esto se ajusta al razonamiento liberal de que se puede abogar por la búsqueda de la vida buena sin prescribir una versión determinada de la misma, sino solamente un método de búsqueda. El razonamiento de Nozick permite que conservadores y liberales mantengan su crítica del método y el contenido de las utopías tradicionales al mismo tiempo que utiliza una forma adaptada de la metodología utópica. Esta posición también ha sido adoptada por Hayek, quien abogó por la creación y articulación de una utopía liberal como parte necesaria del debate político (Ashford y Davies, 1991, p. 327).

Este cúmulo de utopías a lo largo de la historia no deja de tener un cariz romántico y quimérico. En una conferencia en 2004, Slavoj Žižek fija su postura sobre la utopía. Su argumento comienza anunciando dos significados falsos de utopía:

Hay dos significados falsos de utopía: Una es la vieja noción de imaginar una sociedad ideal, la cual, todos sabemos, nunca será realizada. La otra es la utopía capitalista. En el sentido de nuevos deseos perversos a los que, no sólo puedes tener acceso sino, incluso, estás obligado a realizar (Žižek, 2005b).

El filósofo lacaniano-marxista de Liubliana osa decirnos que han quedado atrás esas primeras utopías que han acompañado

a occidente como síndrome de su incesante desesperación. Por otro lado, la segunda utopía es la entelequia del capitalismo y del nuevo neoliberalismo. En ella estamos varados en un *impasse* catastrófico actualmente. Por otro lado, el filósofo esloveno, nos dice cuál sería la verdadera utopía:

La verdadera utopía surge cuando la situación no puede ser pensada, cuando no hay un camino que nos guíe a la resolución de un problema, cuando no hay coordenadas posibles que nos saquen de la pura vigencia de sobrevivir, tenemos que inventar un nuevo espacio. La utopía no es una especie de libre imaginación. La utopía es una cuestión de la más profunda urgencia. Eres forzado a imaginarlo como el camino posible, y esto es lo que necesitamos hoy (Žižek, 2005b).

Por lo tanto, el concepto de *utopía* no radica en un “querer” sino en un forzamiento de su búsqueda. La unión del mesianismo a la utopía refuerza esta idea. Tal vez, nuestra reticencia hacia lo utópico devenga de nuestra tradición cristiana. La llegada del Mesías en Cristo, y aunado a ello su crucifixión, ha traído consigo una actitud de indiferencia ante el mundo, la espera está agotada en el cristianismo o, por lo menos, disminuida ante el camino eterno. Por el contrario, en el judaísmo, el esperar es vida eterna. Franz Rosenzweig, en *Der Stern der Erlösung* (*La estrella de la redención*, 2006), establece dos modos, uno judío y otro cristiano, de vivir en la eternidad. Al primero le cabe la vida eterna, al segundo el camino eterno. A partir de esta fundamental discrepancia puede destacarse con mayor intensidad lo que separa al pueblo de Moisés de los constructores de la Iglesia de Pedro. Rosenzweig juega, para hacer más clara esta diferencia, con la imagen del punto y de la línea:

La infinitud de un punto sólo puede consistir en que jamás se borra: se conserva en la eterna autoconservación de la sangre que se propaga. En cambio, la infinitud de una línea termina si es que ya no es posible prolongarla. Consiste en la posibilidad de la prolongación sin traba. El cristianismo, en tanto que camino eter-

no, tiene que extenderse siempre. Conserva meramente el acervo que ya posee, sería para él tanto como renunciar a su eternidad, o sea: la muerte. La cristiandad debe enviar misioneros. Les es tan necesario como le es al pueblo eterno autoconservarse cerrando la fuente pura de la sangre a injerencias extrañas (Rosenzweig en Forster, 2003b, pp. 202-203).

El cristianismo solamente puede vivir expandiéndose, quebrando sus propios límites, enviando misioneros hacia todos los confines. Mientras que cada generación es para la totalidad del pueblo judío un punto que permanece y queda testimonio de su eternidad; en el cristianismo cada generación se disuelve en la siguiente sin permanecer ni dejar huella. Ser cristiano implica no dejar morir al cristianismo porque el camino es eterno. Aquí encontramos otra diferencia fundamental entre lo cristiano y el judío. El cristiano solo accede al cristianismo a través del bautismo, ya que este es quien fija la integración del individuo al seno de la comunidad de los creyentes. Por lo contrario, el judío nace judío a través de la sangre, por esa razón no necesita de misioneros, se es judío por sangre o no se es. Ricardo Forster denota la diferencia entre el Mesías cristiano y el judío.

El cristianismo se sostiene en una fe esencial: Cristo ha venido, Cristo volverá. Su fe se monta sobre un testimonio, sobre un acontecer histórico irrevocable que sólo necesita el reforzamiento de un retorno anunciado. En cambio, la fe del judío no es producto de un testimonio, sino, como sostiene Rosenzweig, de un engendrar: “El que ha sido engendrado como judío da testimonio de su fe, engendrando, a su vez, el pueblo eterno. No cree en algo, sino que el mismo es fe. [...] El cristiano es, primero, el hombre de la creencia que hace posible la fe: Cristo con su sufrimiento y, sobre todo, a través de la resurrección le muestra al creyente cuál es el verdadero camino. El judío no necesita pruebas, sigue el mandato de la sangre y de lo que Hegel denominó una fe abstracta, desarraigada; el cristiano exige pruebas para creer. Por eso Rosenzweig podía decir que el judío no cree en algo, sino el mismo es fe. [...] Ser-creyente es consustancial a la fe cristiana. Necesita de palabras, necesita de algo en lo que fundar la creencia para lanzarse a la conquista del mundo (Forster, 2003b, p. 205).

El judaísmo espera al Mesías no esperándolo. Es decir, lo espera pero a la vez no lo espera. Cada judío tiene fe que es la temporalidad y la eternidad del judaísmo. El cristiano solo vive para que el cristianismo no muera, por eso la necesidad de predicarlo a cada momento, para cuando vuelva Cristo a salvarnos. Por el contrario, en el judaísmo, cada judío se preocupa por preparar el terreno para el tiempo mesiánico, por consiguiente, su vida temporal se vuelve vida eterna. Lacónicamente, el judaísmo es interrupción y el cristianismo continuidad. Tal vez, estas diferencias tengan que ver con el concepto de *salvación* para los judíos y los cristianos. Gershom Scholem sintetiza la diferencia:

En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha concebido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esa proyección visible. Por el contrario, el cristianismo concibe la salvación como un proceso en el ámbito “espiritual” e invisible, que se desarrolla en el alma, en el mundo individual de cada persona, y que provoca una conversión interna, sin correspondencia necesaria en el mundo externo (Scholem, 2000, p. 99).

El cristiano solo se se puede salvar de manera individual y espiritualmente. Sin embargo la salvación pública únicamente la puede realizar el Mesías. Políticamente podríamos atisbar que el Dios cristiano que prometió volver para salvarnos se ha representado en la política en occidente a través del caudillo o adalid como Mesías. Nosotros mismos no nos podemos salvar en comunidad, tiene que llegar alguien para hacerlo. Por el contrario, el judío no tiene fe en que llegue alguien a salvarlo, él mismo es posibilidad de salvación. Pero no se salva individualmente sino en comunidad, al judío no le interesa la salvación privada sino la salvación de toda la sangre judía. No fue gratuito que Adolf Hitler descargara toda su furia contra los judíos.

Por lo tanto, el mesianismo judío como utopismo occidental nos invita a la resistencia, a ser revolucionarios. Si la fuerza de la ley está fluctuando podemos luchar por ella, el verdadero soberano que es el pueblo.

Así pues, la «violencia divina» benjaminiana debería entenderse como «divina» en el mismo sentido del viejo proverbio latino *vox populi, vox dei*; no el sentido perverso de «hacemos esto como meros instrumentos de la Voluntad Popular», sino como la asunción heroica de la soledad de una decisión soberana. Es una decisión (de matar, de arriesgar o de perder la propia vida) tomada en la soledad más absoluta, sin protección alguna del gran Otro. Aun siendo extramoral, no es «inmoral», no da al agente licencia para matar indiscriminadamente con una especie de inocencia angélica. La violencia divina es la materialización de la sentencia *fiat iustitia, pereat mundos*; es *justicia* que no se distingue de la venganza, en la que el «pueblo» (la parte anónima de ninguna parte) impone su terror y hace a otras partes pagar el precio —el Día del Juicio Final para la larga historia de opresión, explotación y sufrimiento— (Žižek en Robespierre, 2010, p. 11).

El oprimido, el excluido, que bajo esta perspectiva seríamos todos, necesita recobrar la fuerza de la ley, para recuperar lo que Walter Benjamin, Hannah Arendt y Giorgio Agamben denominaron: “vida desnuda”. Porque al parecer todo está en poner en duda el velo de la legitimidad. Tal vez una pregunta un tanto banal, pero adecuada para la discusión sería: ¿cuál sería la diferencia entre un corredor de bolsa y un estafador? Simplemente la legitimidad. La legitimidad de la especulación, de la mácula, de la estafa. Benjamín ya les hacía la queja a los parlamentos por ser ahistóricos. Los parlamentos vienen de un acto revolucionario y, en la actualidad, nos anuncian lo contrario: los legisladores serán muchas cosas, menos revolucionarios.

Si reconocemos la dialéctica negativa a la manera de la Escuela de Frankfurt, tendríamos que reconocer que la excepción jamás la podremos aniquilar, pero lo que si podemos hacer es to-

mar posesión de ella. Es decir, tiempo mesiánico<sup>28</sup> y estado de excepción son sinónimos. Benjamín en un fragmento publicado en las *Tesis*, anuncia tal relación:

El dicho apócrifo de un evangelio: “Dondequiera que encuentre a un hombre, allí pronunciaré el juicio sobre él” arrojada una luz particular sobre el día del Juicio. Recuerda aquel fragmento de Kafka: “el día del Juicio es un juicio sumario [*Standrecht*]. Pero le agrega algo más: según el dicho, el día del Juicio no se distingue de los otros días. En todo caso, este dicho evangélico provee el criterio para el concepto de presente que el historiador debe hacer suyo. Todo instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que lo preceden”. [...] En estos dos pasajes, Benjamín establece una relación entre el concepto de tiempo mesiánico, que constituye el núcleo teórico de las *Tesis*, y una categoría jurídica que pertenece a la esfera del derecho público. El tiempo mesiánico tiene la forma de un estado de excepción (*Ausnahmestand*) y de un juicio sumario (*Standrecht*, es decir, el juicio pronunciado en el estado de emergencia) (Agamben, 2008b, pp. 261-262).

Mientras que para Benjamin la excepción es “pura” fuerza revolucionaria desde el oprimido, como partícipe de la historia; para Schmitt es un soberano (físico) que se pone fuera de la ley para restablecer su orden. Pero hay un entrecruzamiento entre ambos. Su reflexión transita bajo el unísono: *la excepción lo determina todo; lo general lo paraliza*. La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla. De esta manera también lo entiende uno de los especialistas más reconocidos en lengua castellana de Agamben, Galindo Hervás:

Mientras que el soberano schmittiano no trasciende la época, alcanzándose sobre un desorden que incorpora energías para

<sup>28</sup> Mesías: el término (del hebreo *mashiaj* = ungido) no aparece en los sinópticos y solo lo hallamos dos veces en el evangelio de Juan (1: 41; 4: 25). Pero sí encontramos a menudo el equivalente griego *Cristos*. Ya en Mt. 1: 16 se hace notar que ese era el título más usual atribuido a Jesús cuando este evangelio fue escrito. Paradójicamente, el propio Jesús nunca lo usó para designarse a sí mismo. En el Antiguo Testamento, el vocablo, *mashiaj* se aplicaba primordialmente al rey de Israel (Martínez, 1987, pp. 407-418).

nuevas formas de orden nunca plenas, el Ángel de Benjamin sí promete una redención, pero mesiánica y excesiva y excesiva para toda forma. Benjamin esperando justicia, Schmitt señalando la coacción moderna al orden del derecho y retomando el motivo del *katéchon*. Mientras Benjamin extrae de la misma mirada la posibilidad de nuevas formas soberanas merced a nuevas decisiones (Galindo, 2003, p. 18).

El Ángel de la historia en las democracias actuales no nos da ningún barrunto de su llegada. La impronta de los campos de concentración en la historia —del *Shoah* judío en manos de los nazis y el *Gulag* soviético, al *Apartheid* africano— y su relación con los estados de excepción, parece ser, que siguen sus reminiscencias en la actualidad. El concepto de *campo* es importante en el pensamiento de Theodor Adorno, Michel Foucault y, actualmente, Giorgio Agamben, dado que, el mundo moderno es un único campo de concentración.

Tenemos, por tanto, dos concepciones de la política: la del vencedor y sus herederos, que ven lo negativo como una contingencia; la del oprimido en todas sus variantes para quien esa política que impone el vencedor es una permanente suspensión y, por tanto, exclusión de derechos. Puesto que el lugar propio del estado de excepción es el campo de concentración, la tentación de convertir el campo en símbolo de la política moderna es grande. El campo, y no la cárcel, es la expresión más pura del estado de excepción, porque en la cárcel hay un derecho y se aplica, mientras que en el campo se rompe todo nexo entre el lugar y el orden jurídico. Ahí cualquier cosa es posible, el hecho se confunde con el derecho, el deber es sencillamente lo que se impone por la fuerza, y esa indeterminación entre el ser y deber ser se revela la quintaesencia del poder (Reyes Mate, 2003, p. 92).

Lo irónico de este “campo” es que, en la política moderna, todo es campo, no hay un exterior al mismo, sino que todo, víctimas y verdugos, detentadores del poder y oprimidos, todos estamos dentro, claro que con discursos distintos.

Aquí se atisba una dura crítica al positivismo jurídico y a la Constitución como esa divinidad intocable. El primer crítico de

este estancamiento jurídico fue Baruch Spinoza. Para él la multiplicidad no está mediada por el derecho, sino por el proceso constitutivo, porque la constitución de la libertad es siempre revolucionaria. La posibilidad de esa libertad revolucionaria es la “potencia” (*puissance*), lo siempre por de-venir, siempre en un estar siendo, a cada momento, nunca en acto, pues jamás erradicaremos la desigualdad, la injusticia, la inequidad. Pero tal vez no sea tan bestial como ahora o por lo menos seremos partícipes y responsables la mayoría ante tal barbarie. Todo simplemente por un razón humana. El combate al genocidio, al *apartheid*, a la eugenesia, al racismo, al ostracismo, al exilio, solo una tenue resistencia ante la discriminación.

Por consiguiente, no podemos seguir pensando el pasado en términos hegelianos. Para Benjamin resulta necesario ver a la historia desde otra perspectiva. Desde su postura la historia debe tener tres rasgos característicos: *a) la autonomía del pasado*: el pasado no es un punto fijo a disposición de un conocimiento riguroso que quiera apoderarse de lo que realmente ha sido sino que, al contrario, el pasado tiene vida propia y es capaz de sorprender a la conciencia presente, asaltándola; *b) la memoria y no la ciencia* aprehende ese pasado. Hay efectivamente un ciencia histórica capaz de reconstruir con vestigios del pasado toda una civilización antigua; pero también hay un pasado del que no hay rastro material y que solo por el recuerdo llega a hacerse presente: ese es el interesante, porque es el que de ninguna manera está presente; y, *c) primado de la política* sobre la consideración meramente histórica. El pasado, lo histórico, no interesa como *reconstrucción* sino como *construcción*, esto es, en función de un cambio del presente. Por eso es político (Reyes Mate, 2005, pp. 271-272). Por lo tanto, el tiempo tiene que funcionar como interrupción de la historia. Para dar cuenta de una nueva historia la cual sería —como Reyes Mate intitula uno de sus libros— *La razón de los vencidos*, en el cual dice:

Benjamin es muy consciente de que su visión de la historia como *interrupción* se enfrenta al legado más importante de la modernidad, cuyo eje es la filosofía racionalista de la historia. Razón, progreso, futuro, revelan la confianza del hombre moderno en las posibilidades de la razón; frente ellas, Benjamin levanta su alternativa, construida piedra por piedra sobre el concepto judío de tiempo, que no mira ni al progreso ni al futuro, sino al pasado. Que prefiere el recuerdo a la razón (Reyes Mate y Mayorga, 1991, p. 185).

Aquí se encuentra la crítica benjaminiana al historicismo como continuidad. Por otro lado, el modelo que él propone es *monádico*, es decir, entiende el acontecimiento como algo único que rompe el *continuum* del historicismo; esa interrupción del *continuum* de la historia —según Reyes Mate—

es historia porque en un instante puede iluminar toda una historia [...] Benjamin la compara con el mesianismo. Un solo acontecimiento hace saltar el curso de la historia, en un solo acontecimiento se resume toda una vida o toda una historia. Para que un acontecimiento pueda tener esa fuerza tiene que ser mesiánico, es decir, tiene que brindar la oportunidad revolucionaria de enfrentarse al presente (Reyes Mate y Mayorga, 1991, p. 185).

Por ello es necesario realizar esta interrupción en la historia para voltear al pasado, simplemente, para hacernos conscientes del problema de la barbarie humana. Por ello la idea de interrupción de Benjamin juega un papel fundamental en esta investigación, al igual que para otros pensadores como Ricardo Forster:

una idea construida para frenar el relato hegemónico de una historia ordenada según la lógica de un tiempo lineal y homogéneo, única forma de sucesión temporal concebida por el historicismo. Benjamin destacó la importancia de lo extraordinario, de la excepcionalidad como verdadera paridora de lo nuevo, como artífice del giro de la época, como expresión de una sorpresa que destituye la trama del devenir necesario sustentado por el discurso de los vencedores. La Continuidad de lo mismo representaba la presencia del infierno en la Tierra, mientras que la interrupción inesperada constituía la posibilidad misma del cambio revo-

lucionario. La marca de la fatalidad en la historia, el ánimo resignado de los derrotados, era el producto de una falsa comprensión heredada de la concepción ilustrada. Contra la idea de progreso indefinido, idea forjada en talleres decimonónicos. Benjamin restauró la antigua tradición del mesianismo judío, la que asociaba el advenimiento del Mesías con un estallido del tiempo, como una inesperada mutación de lo conocido. El Mesías, como la revolución, no viene a realizar lo que fue acumulando la continuidad de la historia sino que viene a hacerla estallar en mil pedazos (Forster, 2006, pp. 13-14).

La propuesta benjaminiana de historia no ha llegado a la *praxis*, sigue prevaleciendo el historicismo. Por lo tanto, el oprimido que vive en este estado de excepción permanente tiene que romper la historia de los vencedores, recordando su pasado de explotado, para crear una historia de la memoria del excluido. La única salida para Benjamin, pero también de su mecenas, Theodor Adorno, sería una ética “anamnésica”<sup>29</sup> que posibilite la justicia del oprimido. Memoria y utopía se confabulan para dar cuenta del sujeto, una vuelta hacia el pasado y otra hacia el futuro, siendo ambas actitudes críticas respecto del presente. En busca de la quimera de detener al “ángel de la historia” que es empujado por los vientos del progreso. Benjamin lo sintetizó en la IX *Tesis sobre la historia*:

Hay un cuadro de [Paul] Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja hacia sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y re-

<sup>29</sup> *Anamnesia* (anamnesis): acción de llamar a la memoria (*mneme* ‘memoria’, ‘recuerdo’, ‘facultad de acordarse’), acción de volver a acordarse, reminiscencia. En Platón, concepción del saber ligado a la reminiscencia: “aprender es volver a acordarse” de lo que el alma inmortal contempló antes de su unión al cuerpo, cuando vivía en compañía de los dioses, en la pura región de las ideas (véase Menón, 81e: “La búsqueda y el saber son al fin de cuentas sólo reminiscencias”) (Baudart, 2004).

componer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2008, p. 44).

La alegoría del ángel aterroriza: tiene los ojos abiertos, la boca abierta, las alas extendidas, voltea y mira la catástrofe, desearía detenerse para reparar la catástrofe que contempla, pero no puede; quisiera despertar a los muertos, para recomponer el pasado. Sin embargo, el huracán que viene del paraíso lo empuja hacia el futuro. Son los vientos del progreso. El progreso y, por consiguiente, el capitalismo son ese huracán destructivo para Benjamin. También lo advirtió Hannah Arendt: “El progreso y la catástrofe son el anverso y el reverso de una misma moneda” (Arendt en Virilio, 2010, p. 32). Irónicamente, el liberalismo sirvió como *velo de maya* para que se confabulara esta dialéctica, de ahí el surgimiento del neoliberalismo. Es decir, la idea de progreso de liberalismo se inscribe en un contexto social de vida *burgués*: individualismo, explotación, educación, disciplina, dirección, privacidad, y además se relaciona con otras ideas formando un espacio mental: idea de humanidad, educación moral, de Estado, de propiedad, de libertad, de individuo, entre otros. Guido Fernández Parmo sentencia:

La ideas que forman el espacio mental del liberalismo, y que acompañan a ese estilo de vida burgués, son: la perfectibilidad moral del individuo, la educación y la disciplina como medios para perfeccionarse, la propiedad privada y la vida privada [...] Ésta es una de las características del pensamiento liberal: la separación y la escisión (Fernández, 2010, p. 46).

El liberalismo genera libertades, es cierto, pero para algunos cuantos. Solo para aquellos que pueden obtenerlas, comprarlas. Ya es una verdad trillada que el liberalismo genera un sinfín de libertades pero no igualdad. Recordemos el título del libro de

Richard Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia* (1999). Libertad y propiedad marchan concomitantes en la historia, no existe una sin la otra. Empero, ante un mundo de pobreza y marginados que no tienen acceso a la propiedad está en duda su calidad de individuos, son separados de las bondades del progreso. Para el liberalismo, la universalidad es entre quienes han alcanzado la civilización, es decir, cierto bienestar económico, ciertas comodidades domésticas y niveles educativos. En síntesis el liberalismo, por consiguiente, le abrió las puertas al capitalismo y este posibilitó la venida del neoliberalismo.

Para el estudioso berlinés el capitalismo puede ser pensado desde la religión. Es decir, la gran mácula del capitalismo es que ha funcionado como concepto secularizado.<sup>30</sup> En un texto de juventud de reciente publicación que lleva por título *Capitalismo como religión* (1921), el pensador judío-alemán sustenta que religión y capitalismo dan respuesta “a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades”. Pero, ¿cuáles son los rasgos que definen al capitalismo como religión en Benjamin? El filósofo José Antonio Zamora responde:

En primer lugar, nos dice Benjamin, se trata de una religión puramente cultural, sin dogmática ni teología. Está orientada a una práctica ritual. Un rasgo que la identifica como religión pagana. En segundo lugar, su culto es continuo, no conoce pausa ni treguas. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer lugar, se trata de un culto que produce culpa/deuda. No está destinado a expiarla, sino a reproducirla. Estamos pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las

<sup>30</sup> Hugo Colello colige: “El mito religioso es inseparable del capitalismo y lo acompaña cuando se mimetiza bajo las formas de la democracia formal o para mantener el orden acuden a los ‘Estados de excepción’. En este caso el Mito del Estado como soberano absoluto, garantiza no sólo la obediencia sino el derecho a aniquilar a todos aquellos como Giordano Bruno en el ‘Settecento’ italiano, manifestasen disidencia. Sólo que con el correr del tiempo los aniquilados son cada vez más grandes contingentes de seres humanos, que no aceptan el estado de ‘vita nuda’ que, como afirma Giorgio Agamben, genera la ‘democracia capitalista’ durante el siglo XX” (Colello, 2008, pp. 52-53).

religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos [...] Y en cuarto lugar, desaparece la referencia trascendente. El superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total. A los ojos de Benjamin el capitalismo actúa como un parásito que absorbe la sustancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropia de sus elementos míticos para “constituir su propio mito” (Zamora, 2010, p. 52).

En la actualidad, estos vientos del progreso y el mito del capitalismo están dominados por los estados imperialistas. Su máximo exponente han sido los Estados Unidos. Concomitante a ello, la situación se agrava en su lucha manipuladora en contra del terrorismo. Michael Hardt y Antonio Negri nos advertían ya en su clásico libro *Imperio* (Hardt y Negri, 2002) y, con posterioridad, Antonio Negri en *Movimientos en el imperio*:

El imperio produce guerra para crear orden, un nuevo orden respecto a la crisis del Estado-nación y, sobretodo, respecto al antagonismo que la multitud determina. En la fase del interregno la guerra se convierte en el elemento fundamental de organización del poder político (Negri, 2006, p. 31).

A toda generación, escribía Benjamin, nos ha sido conferida una “débil fuerza mesiánica”, pero es una fuerza débil mesiánica sin mesianismo. Ya no es la promesa de una tierra prometida y un paraíso eterno anunciado por la teología; sino un mesianismo construido por una multitud, una democracia por venir deshaciéndonos de la utopía capitalista monoteísta, la cual critica Benjamin. Se trata de abrir sendero, paso, respirar aires frescos como actividad. Guillermo Pereyra lo sintetiza de manera adecuada:

Parafraseando a Benjamin, la débil fuerza mesiánica tiene que hacer escombros de lo existente no por el hecho de reducir todo a ruinas, sino para ver el camino que se abre a través de los cascajos de la historia. La democracia por venir y la violencia divina podrían coincidir en abrir paso a una vitalidad que rompa el

*continuum* de la soberanía unilateral que asumen tanto los países occidentales como los no occidentales (Pereyra, 2011, p. 52).

Tal vez, necesitamos hacernos conscientes de que esta fuerza débil mesiánica somos nosotros, como sentencia Žižek: “Nosotros somos aquellos a quienes hemos estado esperando” (Žižek, 2012, p. 170).

No obstante, también es necesario reconocer que todo ser humano no solamente puede tomar el rol de víctima sino también de victimario. En el fondo de nuestro ser persiste un lado hitleriano el cual debemos domar. Ya lo advertía Mark Lilla: “Hay un tirano agazapado en todos nosotros, un tirano que se embriaga con el eros de su yo proyectado hacia el mundo y que sueña con cambiarlo de raíz” (Lilla, 2004, p. 14). De ahí que Carl Amery pregunte “¿No habrá sido Hitler un precursor?”. Tal vez la barbarie apenas comienza y falta lo peor por venir, ya nos lo advierte el poeta Rafael Sanchez Ferlosio (Sanchez, 2008, p. 1):

Vendrán más años malos  
y nos harán más ciegos;  
vendrán más años ciegos  
y nos harán más malos.  
Vendrán más años tristes  
y nos harán más fríos  
y nos harán más secos  
y nos harán más torvos.

## USA: la impronta del terrorismo

*Un país divino está condenado al excepcionalismo ya que tiene el derecho, mejor dicho, el deber de darse de baja unilateralmente de tratados y convenciones con derechos y obligaciones mutuos para países ordinarios si aquellos impiden que el pueblo de Dios ejercite el mandato divino apropiadamente. Excepcionalismo y armamento excepcional para un país excepcional.*

Johan Galtung

*No penséis que he venido para traer la paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada.*

Jesucristo

*El que no es conmigo, contra mí es.*

Lucas, 11, 23

*Están con nosotros o están con los terroristas. A partir de hoy, todo país que albergue o apoye el terrorismo será considerado por Estados Unidos como un régimen hostil.*

George W. Bush

Corre el año 401 a. C., en Cunaxa,<sup>31</sup> el rey persa Artajerjes derrota a su hermano Ciro el Joven, que pretendía arrebatarle el trono. Jenofonte narró en un compendio intitulado *Anábasis*, el primer informe de una campaña militar escrito en el mundo occidental por un testigo ocular. El discípulo de Sócrates era soldado griego y estuvo presente en la batalla de Cunaxa, en algún punto al oeste de la moderna Bagdad. Ciro perdió la vida en el enfrentamiento, lo cual supuso la pérdida de la batalla y el regreso de los griegos a su patria. Jenofonte encabezó la retirada. Un viaje de 2750 kilómetros hacia el norte del actual Irak para adentrarse a las montañas de Kurdistán y en Turquía no oriental para descender luego a la costa del mar negro hasta Grecia. Dicha batalla es el primer antecedente de invasión de occidente a oriente de una larga lista hasta nuestro presente. Actualmente, los Estados Unidos de América (EUA o USA, su sigla en inglés) y sus aliados encabezan estas invasiones de occidente a oriente (Waterfield, 2009).

Atendiendo a la etimología de la palabra *terrorismo* viene de la palabra *terror*. El primero en utilizar la palabra terrorista fue Edmund Burke al nombrar terroristas a los jacobinos durante la

<sup>31</sup> Cunaxa: ciudad de la antigua Babilonia, al este del río Éufrates, a 140 km al noroeste de la ciudad de Babilonia.

fase final de la Revolución francesa. Estos emplearon la guillotina como signo de terror. Con ello, en 1794, Maximilien Robespierre adepto al Club de los Jacobinos hacía gala de la importancia del terror como virtud:

Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa e inflexible; emana, por lo tanto, de la virtud; no es tanto un principio específico como una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria (Robespierre, 2007, p. 220).

Después el uso del término desapareció, pero fue nuevamente utilizado en el siglo XIX por algunos movimientos rusos populares para derrocar la tiranía zarista, a través del asesinato al zar en 1881. También se utilizó ante la creación de la Internacional Anarquista en Londres, en 1890, sobre todo de los anarquistas rusos, con figuras como Mijaíl Bakunin (Eisenzweig, 2009). Posteriormente, Karl Kautsky ataca duramente al bolchevismo por sus prácticas terroristas. A poco de la Revolución de Octubre de 1917, Kautsky publica en 1919 un texto intitulado “La dictadura del proletariado”, donde ataca duramente la dictadura del proletariado. Lenin respondió con “La revolución proletaria y el renegado Kautsky”. Kautsky no quedó conforme y contraatacó con la primera parte de *Terrorismo y comunismo*, a lo cual, León Trotsky respondió con un texto con similar título (Kautsky, 1977; Trotsky, 2009).

Durante el siglo XX el terrorismo ha sido la constante, por ejemplo, el movimiento armenio Dachnak. Además en los años veinte se manifiesta un terrorismo de extrema derecha fascista en Rumania, Croacia (con los “Oustachis”) y en Italia con las ligas fascistas. Después de la Segunda Guerra Mundial, ante el discurso de la liberación nacional que luchan por la independencia de los pueblos, como los macedonios, con el grupo Orim, los irlandeses, los palestinos en oposición a la presencia británica en Palestina,

en Chipre con el movimiento Eoka, en Vietnam con los Vietmin liderados por Ho Chi Min y el Frente de Liberación Nacional Argelino, etcétera.

Definir al terrorismo resulta anfibológico. La Organización de las Naciones Unidas no ha logrado acuñar una definición certera que pueda ser aceptada por la comunidad internacional. Ya, en 1988, la literatura especializada registraba 109 definiciones diferentes de terrorismo político. Lo cierto es que tenemos que apegarnos a una definición con los bemoles que esto implica. Por lo tanto, compartimos la definición de Ernesto Garzón Valdés:

Consiste [el terrorismo] precisamente en la realización de un acto o una actividad cuyo resultado intencionado es la creación de un estado psicológico de temor generalizado. En este sentido, podría decirse que existe una relación intrínseca o *lógica* entre terrorismo y la obtención de este determinado estado psicológico; cuando este no se produce, no cabe hablar de terrorismo. En cambio, las motivaciones u objetivos que conducen al uso de este método están extrínseca o *causalmente* vinculadas con el terrorismo. Ellos pueden ser de variada naturaleza: políticos, religiosos, económicos o sociales. Su eventual plausibilidad, al igual que el éxito o fracaso en la obtención de los objetivos perseguidos, no altera en absoluto el carácter terrorista del comportamiento en cuestión (Garzón, 2004, pp. 179-180).

Pero, existen dos clases de terrorismo: el terrorismo de Estado y el terrorismo no institucional. El terrorismo de Estado es una calamidad impuesta por quienes detentan el poder institucional aduciendo la defensa de “verdades absolutas” que no solo excusarían, sino justificarían la aplicación de medidas coactivas violatorias de derechos humanos (Garzón, 2004, p. 138). El terrorismo no institucional es el generado por grupos con ideología propia, con cierta clandestinidad, sin rostro, que, paradójicamente, buscan publicidad, y no están amparados por un Estado gubernamental.

La identificación del terrorista no institucional es siempre posterior a la comisión del acto y suele hasta ser proclamada por

miembros del propio grupo terrorista que, de esta manera, testimonia su existencia, hace conocer sus motivaciones y objetivos políticos y da una vuelta más a la tuerca del temor generalizado con la amenaza de nuevos actos igualmente sorprendidos. Este interés publicitario diferencia al terrorista no institucional [...] del terrorista institucional. El terrorismo de Estado suele florecer en la clandestinidad (Garzón, 2010, p. 51).

Por lo tanto, el hito del terrorismo moderno se dio en 1968 con el secuestro aéreo de un avión de la aerolínea israelí Elal, por un grupo palestino FPLP en el aeropuerto de Roma. ¿Por qué fue considerado un cambio importante? Frédéric Massé lo explica:

Porque en adelante el terrorismo se convierte en un arma política de tipo publicitario. Se trata de que el mundo se entere de la existencia del movimiento y de sus causas, y ese objetivo se vuelve más importante que el de causar daños al enemigo. Mientras antes era utilizado como último recurso, a partir de ese momento el terrorismo aparece como un medio de expresión, y esa es la novedad. Como consecuencia, ese nuevo modo de expresión va a ser ampliamente utilizado en los años siguientes. Entre 1968 y 1970 se registran 55 secuestros aéreos [...] En esos años, el caso que tuvo más repercusión mediática fue sin duda la toma de rehenes israelíes por parte de la OLP, la Organización de Liberación Palestina, durante los Juegos Olímpicos en Munich en 1972 (Massé, 2006, p. 99).

Manuel Castell en 1990 vaticinaba que “el terrorismo fundamentalista será (ya es) la guerra mundial del siglo XXI” (Castell en Quesada, 2003, p. 59). Sin duda, no se trataba de una profecía, sino de un profundo análisis, este se gestaba en el mundo ante la lógica de la exclusión y segregación del sistema mundial, catalogaba a una gran parte de la población excluida como subhumanos. Víctimas de una paradoja, tal vez, irresoluble, por una parte, una brutal occidentalización forzada y, por otra, un integrismo a ultranza fuertemente xenófobo.

La preocupación por combatir el terrorismo y, aunado a ello, la delincuencia organizada transnacional ya es añeja. Desde los años setenta se venía gestando un entramado de legislaciones,

amparadas por las Naciones Unidas, para combatir a grupos subversivos. Carlos Möller habla sobre esta problemática:

A partir de la década de los setenta en no pocos países del viejo continente se registró un incremento en la actividad de grupos terroristas poniendo en peligro la seguridad de un amplio sector de la población. En el Reino Unido por la acción del *Irish Republican Army* (IRA), y del *Ulster Volunteer Force* (UVF). En Alemania con la denominada Bande *Baader-Meinhof* y el movimiento 2 de julio, en Italia a partir de la actuación de grupos terroristas como las Brigadas Rojas y por último en España, con los atentados de ETA (Möller, 2004, p. 996).

La organización terrorista vasca ETA<sup>32</sup> nace en 1959, sus primeras acciones armadas tienen lugar en 1963. Juan Alonso Aldama sitientiza:

El proyecto estratégico de ETA pasa por tres periodos diferentes a lo largo de su historia. Un primer periodo entre 1963 y 1967 de “guerra revolucionaria”; un segundo periodo, que va de 1967 hasta los primeros años ochenta y que corresponde a la época en la cual la actividad de ETA tenía por objetivo la desestabilización del Estado por medio de una estrategia clásica de dialéctica acción-represión-acción y cuyo fin último era provocar una represión masiva y un golpe de Estado por parte del Ejército que justificara su propia existencia y su discurso; finalmente, desde los primeros años ochenta hasta nuestros días, un tercer periodo en que la organización ha tratado de forzar al Gobierno español a negociar el fin de lo que ETA llama “el contencioso vasco-español”. Durante esta última etapa, ETA desarrolla una estrategia comunicativa desconocida hasta el momento. Todas sus acciones se ven acompañadas de una actividad discursiva con la publicación de numerosos comunicados y entrevistas (Aldama, 2002, p. 173).

América Latina no fue ajena a esta problemática. Colombia desde los setenta ha navegado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y, también, con algunos actos te-

<sup>32</sup> Siglas en lengua vasca de Euskadi at Askatasuna (País Vasco y Libertad).

roristas perpetrados por el artífice del tráfico de drogas: Pablo Escobar. El Salvador con el FMLN, el Perú no se quedó atrás con el grupo subversivo Sendero Luminoso.<sup>33</sup>

Los Estados Unidos de América habían permanecido intactos a ataques, dentro de su propio territorio, desde el perpetrado por los japoneses de Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941, suceso que propició la intromisión de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial y que, en 1945, derrotara con sus aliados el totalitarismo nazi. Danilo Zolo subraya

que la masacre de cientos de miles de personas inocentes causada en agosto de 1945 por los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki —decididos por el presidente Harry Truman cuando ya se había ganado la guerra, para afirmar la hegemonía de Estados Unidos ante la Unión Soviética en el Asia del Pacífico— nunca se calificó como un crimen internacional, ni, mucho menos, como un acto de terrorismo (Zolo, 2007, p. 149).

Para Michael Walzer la utilización de armas nucleares por parte de Estados Unidos “se trató sin duda alguna de un acto de terrorismo. Se trató de hombres y mujeres inocentes para difundir el miedo en toda una nación y forzar la rendición de su gobierno” (Walzer, 2008, p. 19). Por el contrario, su política intervencionista ha sido inconmensurable: “En el último siglo —sustenta Fernando Quesada—, más concretamente, de 1890 a 2001. EE. UU. ha sostenido 134 actuaciones bélicas en 53 escenarios diferentes, cifra no superada por ninguna nación” (Quesada, 2003, p. 98). O, también, ha apoyado golpes de Estado en Oriente y, no se diga, en América Latina, a guisa de ejemplo:

<sup>33</sup> Casi 70 000 muertes produjo la guerra entre el movimiento terrorista Sendero Luminoso y el Estado peruano entre los años ochenta y noventa. Responsable de más de la mitad de las víctimas, Sendero fue el grupo subversivo más letal en la historia del continente americano. Abimael Guzmán, el hombre que condujo toda esa violencia y se consideraba a sí mismo como la “cuarta espada” del comunismo internacional tras Lenin, Stalin y Mao. Para una mayor profundización sobre este tema, véase el texto de Santiago Roncagliolo (2008).

Todo mundo sabe que es la CIA la que en 1954 soborna a un grupo de generales del ejército iraní para que dé un golpe de Estado contra el primer líder democrático electo de Irán, Mohammed Mossadegh. El objetivo del golpe es evitar la nacionalización de una industria de petróleo que las potencias occidentales entienden como suyas. Tras la caída de Mossadegh, la CIA coloca en el poder al Sha, reyezuelo a quien la mayoría de los iraníes destesta por su dispendio y servilismo a Estados Unidos. Cunde el descontento, termina en una revolución. Millones de personas se concentran en el aeropuerto de Teherán para recibir al nuevo líder del país, el Ayatollah Khomeini. El fin de la monarquía y el comienzo de la República Islámica. La pasión en las calles se desborda. Un grupo de estudiantes toma 52 rehenes en la embajada de Estados Unidos. La operación fallida para rescatarlos termina con dos helicópteros americanos echando humo a la mitad del desierto y la salida de Jimmy Carter de la Casa Blanca (Lerch, 2015, p. 70).

Posteriormente, cuando los regímenes comunistas europeos se desmoronaban uno tras otro, Estados Unidos perdía a su enemigo más longevo. La caída del Muro de Berlín en 1989, el colapso de la Unión Soviética en 1991 y el fin de la Guerra Fría cambiaron el paradigma, el cual sustentaba que una multitud de Estados, considerados legales internacionalmente, no necesariamente tenían legitimidad democrática interna, por lo cual eran llamados Estados canallas (rogue States): “La expresión ‘Estados canallas’ irrumpió en el discurso geopolítico norteamericano tras el fin de la Guerra Fría y sirve para calificar a los países que infringen las normas del derecho internacional” (Pereyra, 2011, p. 48). Al respecto, Noam Chomsky y Jacques Derrida consideran que los Estados Unidos son lo que critican, al jactarse de ser un país “civilizado” y “democrático”, por tanto, se diferencian de un Estado canalla, pero, ellos son un Estado canalla, al inteponer una política del más fuerte y violentando las normas del derecho internacional (Chomsky, 2001; Derrida, 2005). También, el fin de la Guerra Fría se encuentra articulado al fenómeno de la globalización, entendido como un proceso que tiende a desconfigurar las fronteras entre los Estados, a través de la expansión de la economía, la tecnología, y que obliga a cambiar el orden jurídico.

Se cuenta que el analista ruso Gueorgui Arbatov les dijo en 1991 a los norteamericanos, tras la disolución de la Unión Soviética: “Acabamos de hacerles a ustedes algo mucho peor que cuando los amenazábamos con nuestros misiles nucleares: los hemos dejado sin enemigo” (Bosoer, 2010, p. 97). El socialismo había desaparecido y el triunfo del capitalismo venía acompañado con la implantación generalizada de las democracias liberales.

Con el fin de la Guerra Fría, los grupos terroristas aprovechan el nuevo “desorden mundial” con la existencia de zonas grises, de Estados fallidos, la pérdida de referentes ideológicos clásicos y la globalización en general, para fortalecerse. Sabemos por ejemplo que el retiro de las tropas soviéticas de Afganistán llevó a una situación inestable, y esto favoreció el entrenamiento de algunos grupos o movimientos llamados terroristas. Sabemos que durante la guerra civil de Argelia surgieron grupos de guerrilla, cometiendo atentados y masacres. Y sabemos que, después, esos diferentes grupos alimentaron la red Al Qaeda (Massé, 2006, p. 101).

El 17 de julio de 1998, 120 naciones votaban la aprobación del Estatuto de Roma para el establecimiento del Tribunal Penal Internacional (Truyol y Serra, 2000, pp. 309-374). El 20 de enero de 2000, el senador Jesse Helms de los EUA, en su carácter de representante del Comité de Relaciones Exteriores, manifestó ante el Consejo de Seguridad, en el marco de negociaciones de Plenipotenciarios en Roma, que ninguna institución de las Naciones Unidas es competente para juzgar decisiones sobre Seguridad Nacional y la Política Exterior de los EUA. Con ese argumento, los norteamericanos crearon la Ley H. R. 4775 American Servicemember’s Protection Act, la cual fue expedida para evitar que ciudadanos estadounidenses, civiles y militares, sean alcanzados por la justicia internacional y, posteriormente, por la Corte Penal Internacional creada por el Estatuto de Roma que entró en vigor el 1 de enero de 2002. Al respecto Aníbal Trujillo Sánchez sostiene:

Con esta declaración, el gobierno estadounidense establece su prioridad ante la comunidad internacional respecto de la Corte

Penal Internacional; para mayor precisión agrega que si los jueces nacionales se niegan a revisar decisiones sobre la Seguridad Nacional, tampoco lo debe hacer un Tribunal supranacional. Sostiene, finalmente, que sus connacionales desconfían de la Corte y rechazan las pretensiones de la Naciones Unidas de ser la fuente legítima para el uso de la fuerza (Trujillo, 2014, p. 359).

Con la negación de la autoridad punitiva internacional, la Corte Penal Internacional y el liderazgo de las Naciones Unidas, EUA desconoce al órgano legitimador para sancionar toda invasión bélica a otro país. En julio de 2002, se niega a extender el mandato de paz de la ONU en Bosnia si a cambio no se reconocía inmunidad a soldados y ciudadanos norteamericanos involucrados en violaciones a los derechos humanos ante el recién creado Tribunal Penal Internacional.

El vaticinio consistía en la consolidación de la protección de los derechos humanos en el mundo entero. Geoffrey Robertson lo narra de la siguiente manera:

Puede decirse, con razonable convicción, que el 10 de septiembre de 2001 se inauguró la tercera era de los derechos humanos, la etapa en que las normas humanitarias básicas debían alcanzar cierto grado de obligatoriedad. Cuarenta y dos estados, incluyendo a Gran Bretaña, Francia y Rusia, habían ratificado el Estatuto de Roma, y se esperaba que el Tribunal Internacional de Justicia (TIJ) abriera sus puertas a finales de 2002 [...] El avance de los derechos civiles y políticos en el mundo parecía lo suficientemente asegurado para que las dos ONG más importantes —Human Rights Watch y Amnistía Internacional— dirigieran sus focos a los derechos económicos y sociales, que hasta entonces habían tenido abandonados [...] Entonces, literalmente como caídos del cielo, llegaron los dos ataques kamikaze contra el World Trade Center y el Pentágono del 11 de septiembre (Robertson, 2008, p. 489).

La lucha por la consolidación de derechos humanos, por lo menos en la creación de los ordenamientos legales, tuvo un crecimiento inaudito en la década de los noventa. La Asamblea de la ONU proclamó que se trataba de “la década del derecho

internacional”. Sin embargo, la llegada de esta entelequia no sería permitida por EUA; hoy comprendemos que, el ínterin, solo sirvió para rediseñarse el concepto de guerra moderna por el de guerra global. Los norteamericanos necesitaban urgente un nuevo enemigo para justificar su postura intervencionista y desplegar su poderío militar en beneficio, no de la humanidad, sino de sus intereses económicos, constituidos por los recursos naturales de otras naciones, principalmente salvaguardar sus vías de acceso al petróleo, en particular en el Golfo Pérsico y en la cuenca del mar Caspio. Así lo coligió Michele Klare:

El terrorismo anida en los pozos de Sadam. Fueran cuales fueran las intenciones de los líderes políticos americanos, las tres prioridades del gobierno en materia de seguridad internacional —potenciación del aparato militar, búsqueda de nuevas fuentes de petróleo y guerra en contra del terrorismo— ya se han unido en un único objetivo estratégico, de modo que será cada vez más difícil analizarlas separadamente. La única manera de indetificar claramente la tendencia global de la estrategia estadounidense es verla como una campaña dirigida a conseguir un único objetivo: en síntesis, una “guerra por la supremacía americana” (Klare, 2003, p. 71).

Irak, en ese momento, era el segundo en reservas petroleras en el mundo con cerca de 110 billones de barriles de reservas, cifra que casi sextuplica las reservas norteamericanas, incluidas las de Alaska, además es preciso recordar que Afganistán es un país de paso de importantes gasoductos.

Alejandro Moreado sostiene:

La invasión a Irak fue la consumación de un Golpe de Estado a escala de todo el planeta. El Cuarto *Reich*, según la denominación de Ignacio Ramonet, tenía listo el ejército, la voluntad y el discurso. La invasión estaba prevista desde antes del 11 de septiembre (Moreado, 2004, p. 131).

Desde 1998 EUA había atacado las bases de Osama bin Laden en Sudán y Afganistán. Este suceso condujo el 7 de agosto de

1999 a la explosión de camiones bomba de Al Qaeda en las embajadas de EUA en Kenia y Tanzania con 234 muertos.

La invasión a Afganistán va más allá del petróleo. Según la agencia oficial EIA, entre el Cáucaso y Asia Central solo existen reservas comprobadas de petróleo por 16 billones de barriles (9 billones en Kazajstán y 7 billones en Azerbaiján), lo que representa 1.5 % del petróleo existente y descubierto en el mundo. O sea, muy poco. Las reservas de gas natural son de 267 trillones de pies cúbicos, aunque es mucho mayor al petróleo, solamente se trata de 4.9 % de las reservas de gas natural en el mundo. El interés de los líderes norteamericanos está en la producción del opio afgano.

Según la DEA (Drug Enforcement Agency), Afganistán producía más del 70% de la cosecha de opio mundial, con la cual se elabora la heroína, en el año 2000. En dicho año, el gobierno talibán prohibió el cultivo de opio, por lo que la producción mundial colapsó 70%. Según cifras de organismos de las Naciones Unidas, de más de 82.000 hectáreas afganas fueron cultivadas en el año 2000, solamente quedaron 7.600 hectáreas con cultivo de opio en el año 2001. En el año 2002, una vez que Estados Unidos derrocó al gobierno talibán y colocó en su lugar a Hamid Karzai, la producción de opio volvió a aumentar a entre 45.000 y 65.000 hectáreas cultivadas. El narcotráfico mueve por año unos 500 mil millones de dólares. Se calcula que el negocio de la guerra en Afganistán puede llegar a ser hasta de los 200 mil millones de dólares anuales (Graziano, 2006, p. 83).

La CIA ha cosechado gran parte de ganancias de este negocio, el presupuesto anual de la CIA antes del 11 de septiembre rondaba los 35 mil millones de dólares. Si la CIA solamente contara con esos 35 mil millones de dólares muy poco podría hacer para sus intervenciones mundiales.

Po lo tanto, la impronta de la lucha en contra el terrorismo lo establecieron los ataques del 11 de septiembre de 2001 sobre el pueblo norteamericano con 2973 muertos. La mayoría de los analistas de este hecho concuerdan que los atentados fueron más

un pretexto que una causa de la ofensiva norteamericana. Es más, existe quien afirma que los atentados fueron planeados desde la Casa Blanca. Walter Graziano anuncia una serie de contradicciones de la versión oficial sobre los atentados, entre ellas:

1. La velocidad de un Boeing es de cerca de 900 km/h. Para dar en un blanco de sólo cinco pisos, como lo es el Pentágono, o en un ancho reducido, como el de las Torres Gemelas, es necesario contar con pilotos profesionales de vasta experiencia. De otra manera, la posibilidad de errarles a los blancos por centenas de metros es muy alta. Los tres aviones dieron en el blanco. Sin embargo, los pilotos Mohamed Atta, Marwan Al-Shehhi y Hani Hanjour no podían volar siquiera avionetas.
2. La historia oficial también da cuenta de que 17 ciudadanos de nacionalidad mayoritariamente saudí subieron a los cuatro aviones dispuestos a inmolarse utilizando como única arma los cortapapeles y cuchillos de plástico que les fueron servidos en las meriendas.
3. Thierry Meysaan, en su libro *La terrible impostura*, dice que varios de los supuestos 17 terroristas inmolados en el ataque están vivos, en Arabia Saudita. Y preguntándose cómo es que murieron en los ataques.
4. Durante mucho tiempo, no existió ningún documento fílmico sobre el ataque al Pentágono. Sin embargo, por ser un objetivo militar, se especulaba con la existencia de gran cantidad de cámaras en los alrededores del mismo. No existe evidencia fílmica exacta de cuando el avión se estrella contra el Pentágono.
5. El objeto que impactó contra el Pentágono lo hizo de forma horizontal. Si hubiera sido el vuelo 77 de American Airlines, habría requerido un giro de 270° y un descenso de 7.000 pies volando a 500 millas por hora. Para poder aproximarse al Pentágono de manera horizontal, como reza la versión oficial.
6. Para derrumbar las Torres Gemelas con el impacto de aviones, hubiera sido necesario derretir la estructura interna de acero. El acero tiene sus primeros problemas en su estructura cuando alcanza los 550 °C. El combustible de aviones no supera los 360 °C cuando se enciende.
7. El tipo de derrumbe que sufrieron ambas torres sólo es usual en demoliciones controladas. No se explica cómo los pisos

superiores a los impactos de los aviones no cayeron en bloque o en forma fragmentada. En los registros fílmicos, esos pisos superiores se desvanecieron.

8. Las Torres Gemelas fueron diseñadas para que soportaran el impacto de los aviones Boeing 757 y 767, como los que se habían estrellado. Ya hubiera sido raro que una de ambas hubiera caído. Se desplomaron las dos.
9. El presidente George W. Bush dijo el 4 de diciembre de 2001 que vio por televisión en una escuela de Florida el impacto a la primera torre, pero no le dio mayor importancia al accidente. Pero ninguna televisora transmitió en vivo el primer impacto a la torre norte. ¿Cómo puedo verlo solamente él?
10. En los días previos a los atentados, sobre todo entre el 6 y 7 de septiembre, hubo una gran e inusual actividad en Wall Street con opciones de venta de acciones de American Airlines y United Airlines. En el caso de America Airlines, se negociaron nada menos que 4.744 contratos de venta contra los alrededor de 300 usuales por día. Las operaciones financieras habían sido realizadas en el Deutsche Bank. Nunca se reveló quien compró esas opciones de venta. Lo que sí se sabe es que hasta 1998 el Deutsche Bank/ABBrown era dirigido por A. B. “Buzzy” Krongard, desde esa fecha director ejecutivo de la CIA.
11. Exactamente el 16 de mayo de 2002 un gran escándalo se desata en EE. UU. La corresponsal de la cadena ABC en la Casa Blanca, Ann Compton, quien al momento de los atentados se encontraba junto a George Bush en Florida cubriendo la visita del presidente a la escuela, declaró que Bush estaba al tanto de los atentados antes de que estos se produjeran.
12. Extrañamente, las Torres Gemelas, fueron alquiladas por 99 años en unos 3 mil millones de dólares, sólo siete semanas antes del atentado, por un empresario. Su nombre, Larry Silverstein, quien estaría reclamando más de 7 mil millones de dólares a la aseguradora suiza Re. Sin embargo, llama la atención que el estado de Nueva York haya tomado en sus manos la reconstrucción del lugar, que terminó siendo realizada con recursos públicos. Ahora bien, ¿quién es Larry Silverstein? ¿Cómo un empresario dueño de un club nocturno en Nueva York pudo acceder al alquiler por 99 años de las Torres Gemelas siete semanas antes del colapso? (Graziano, 2006, pp. 62 y ss.).

Los ataques contra las Torres Gemelas y el Pentágono provocaron que los poderes financieros, políticos y militares del mundo hayan declarado un estado de excepción universal. Con el 11-S se aceleran las tendencias que empujan a la restricción de los derechos y libertades civiles y democráticas, a la vez que se apuntala la gestación de Estados policiacos y militarizados, en que se van cancelando libertades y cerrando espacios democráticos.

Se nos dice que el mundo no volverá ser el mismo después del 11 de septiembre. Esta frase hueca que se nos repite sin cesar en los medios de comunicación sólo tiene una función: instalar en nuestras mentes y en nuestras vidas la evidencia del estado de excepción. Entre otras cosas esto permite hacer probar una batería de decretos y normas liberticidas tanto a nivel nacional como europeo y mundial. Se convierte así el terrorismo en el coco que lleva a las poblaciones a abdicar de su ciudadanía en nombre de la seguridad y de un doble miedo: el miedo al terrorismo que, fundamentalmente, amenaza a la población civil y el miedo a la represión practicada por los aparatos de Estado en nombre de la lucha antiterrorista (Brown, 2015, p. 1).

La declaración de guerra contra el terrorismo se constituyó en un verdadero Estado de excepción en todo el planeta. Resulta entendible que en caso de guerra se adopten medidas extraordinarias que restrinjan algunos derechos fundamentales. No es gratuito que la mayoría de los países en sus constituciones prevean el “estado de sitio o de emergencia” como un mecanismo de defensa del propio sistema democrático. Pero, el mismo está reservado para casos de extrema gravedad, y debe ser establecido por un plazo restringido. En *The Lesser Evil* (El mal menor), Michael Ignatieff justifica la nueva política exterior norteamericana. Justifica el imperio, la guerra preventiva y la derogación puntual de derechos individuales en casos de terrorismo, como males menores que permiten defender la democracia (Ignatieff, 2005).

Sin embargo, la lucha en contra del terrorismo está lejos de reunir estos requisitos. Dicha guerra se ha convertido

en permanente. De ahí que el jurista, Miguel Carbonell, se pregunte: “¿Cómo enfrentar, en este contexto tan delicado, el tema presente de los derechos fundamentales a partir de la supuesta enorme herida que supusieron los ataques terroristas del 11 de septiembre en Nueva York y sus posteriores secuelas en Londres, Madrid y muchas otras ciudades?”, ante dichas interrogantes responde:

Partamos de una certeza: desde el 11 de septiembre cambiaron o se pusieron a prueba varias de nuestras concepciones sobre los derechos y se ha impuesto una nueva forma del discurso político que ha acorralado a algunos de esos derechos en nombre de la “seguridad nacional” o incluso de la “seguridad global o mundial” (Carbonell, 2008, p. 153).

Los Estados Unidos respondieron a esos ataques de forma arbitraria, con graves violaciones a las garantías individuales y, enfáticamente, con tintes discriminatorios. El entonces secretario de Justicia, John Ashcroft, ante la Comisión de Justicia del Congreso el 24 de septiembre de 2001 presentó una propuesta de Ley que fue elaborada en tiempo récord de unas cuantas semanas. La ley es lo suficientemente meticulosa y detallista como para pensar que fue elaborada en trece días. Muchas voces se han levantado proclamando que fue redactada antes del 11 de septiembre de 2001. Con 99 votos a favor y uno en contra, se promulgó el 26 de octubre de 2001 la ley *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism* (Ley para Unir y Fortalecer a Estados Unidos de América mediante la Provisión de las Herramientas Requeridas para Interceptar y Obstruir el Terrorismo), mayormente conocida como *USA Patriot Act* (Ley Patriótica de los Estados Unidos de América), donde se prevén una serie de medidas para combatir al terrorismo. Consiste en un abigarrado conjunto de disposiciones legales y extralegales ante dos tipos de terrorismo: terrorismo interno (*domestic terrorism*) y terrorismo internacional (*international terrorism*). Esta ley

abarca un extenso campo de disposiciones, en un *Mundo vigilado* Armand Mattelart, lo sintetiza:

Autoriza las escuchas, los registros y las incautaciones de ordenadores, el hospedamiento, por su perfil, de los lectores en bibliotecas y otros procedimientos intrusivos, confiados al libre albedrío de la policía federal. Sin necesidad de acudir a un juez, esta última puede emitir “cartas de seguridad” dirigidas a banqueros, proveedores de acceso a Internet, compañías telefónicas, organismos de crédito, agencias de viaje, bibliotecas, que están obligados a proporcionarles información sobre sus clientes [...], a través del programa *Total Information Awareness* (TIA), es decir, vigilancia total de la información (Mattelart, 2009, p. 290).

Entre los rubros más destacados de *USA Patriot Act*, en sus 342 páginas, se encuentran:

1. Suspensión del *Habeas Corpus*.<sup>34</sup> The Constitution of the United State prevé, en su artículo 1, Novena Sección, Cláusula 2: “The privilege of the Writ of Habeas Corpus shall not be suspended unless when in Case of Rebellion or Invasión the public Safety may require it”<sup>35</sup> (Constitution of the..., 1997, p. 607).
2. El incremento de recursos para la Seguridad Nacional: 200 millones de dólares adicionales que fueron destinados para el Federal Bureau of Investigation, correspondientes a 2002, 2003, 2004; el incremento del personal en el área de inmigración y aduanas a lo largo de la frontera con México; triplicando dichos efectivos; la asignación de 150 millones de dólares en los próximos dos años, para el sistema de compartición de informa-

<sup>34</sup> *Habeas Corpus*, del latín, significa literalmente ‘ten el cuerpo’ (have the body). Es una expresión latina adoptada por el idioma inglés, y de uso en el vocabulario internacional del derecho, designa el imperativo legal que obliga al guardián a llevar ante el juez al acusado, para que aquel pueda determinar sobre la legalidad de la detención.

<sup>35</sup> El privilegio del Habeas Corpus no se suspenderá, salvo cuando la seguridad pública lo exija en los casos de rebelión o invasión (traducción del autor).

ción, y el otorgamiento de facultades al fiscal general para ofrecer recompensa por información.<sup>36</sup>

3. Se efectuaron ajustes en los controles de migración, como las facultades que se le otorgaron al fiscal general para detener y deportar extranjeros si cree, de modo razonable, que ponen en peligro la seguridad nacional.
4. El otorgamiento de herramientas de investigación para las comunicaciones, entre las cuales destacan: la facultad de los investigadores para efectuar registros de llamadas, incluye los números telefónicos marcados en cierta línea telefónica, la instalación de dispositivos de interceptación y rastreo; y la extensión de facultades a la autoridad para recoger muestras de ADN de los infractores.
5. National security letters: son órdenes que se remiten a una compañía u organización concreta para que remita datos o archivos sobre determinadas personas, pero no pueden ser utilizadas para acceder al contenido de la información. Alude a registros de llamadas telefónicas, número de origen y destino de esas llamadas o correos electrónicos. A diferencia de otras órdenes, la national security letters no requiere autorización judicial.
6. Evidentiary privilege (privilegio o inmunidad probatoria): A la defensa se le niega el derecho a acceder a determinada información y prueba que posee la fiscalía, lo cual supone una violación del derecho de debido proceso para el imputado.
7. El Attorney General (Fiscal General) puede poner bajo custodia al extranjero que fuera sospechoso de actividades que pusieran en peligro la seguridad nacional de los Estados Unidos.

<sup>36</sup> A partir de 2000, en que George W. Bush llegaba al poder, las finanzas gubernamentales estadounidenses incurrieron en un déficit mayúsculo, el cual se incrementaría hasta casi 1 mil 412 millones de millones de dólares en 2009 (alrededor de 10 % de su PIB). Este incremento tiene que ver principalmente con las acciones bélicas emprendidas por Estados Unidos en el Medio Oriente, a partir de las invasiones de Irak (Ferrari, 2013, p. 162).

8. Se permite el arresto hasta por seis meses a individuos de los que se sospeche la comisión o probable comisión de algún acto de terrorismo. Con tal acción se viola la garantía de libertad a un individuo más allá de los tiempos previstos por la ley ordinaria.
9. Los derechos de los inmigrantes fueron restringidos y se efectuaron numerosas expulsiones por supuestas irregularidades en los permisos de residencia, sin que hubiera incriminación por terrorismo o prueba alguna de actividades subversivas.

El aparato de seguridad se vio dotado de poderes de actuación ilimitados, que sobrepasan el control de las instituciones judiciales norteamericanas. Con estas disposiciones se violan las garantías constitucionales y procesales establecidas por las Convenciones de Derechos Humanos.

El gobierno de Bush también aprobó la Executive Order 13.233, esta autoriza a un presidente o expresidente norteamericano mantener en secreto información confidencial que con el paso del tiempo deba ser revelada. Incluso, si el presidente en cuestión fallece, su familia puede optar por seguir manteniendo el secreto.

Luego del 11-S el modo de entender las libertades, los derechos y las garantías ha cambiado abruptamente. Por consiguiente, estamos ante una nueva figura del constitucionalismo: la suspensión individualizada de derechos y garantías. Esta figura no la inaugura los Estados Unidos, sino el derecho europeo.<sup>37</sup>

La Patriot Act, aprobada en octubre de 2001, es un paquete de medidas antiterroristas que modifican la estructura de los dere-

<sup>37</sup> La suspensión de derechos y garantías o derechos de derogación —como es conocido en el ámbito europeo— la podemos definir como una institución jurídica que tiene como objetivo restringir o limitar el disfrute de ciertos derechos fundamentales relacionados esencialmente con el procedimiento penal para facilitar las investigaciones relacionadas con la comisión de delitos que afecten o pongan en peligro la subsistencia y normal desarrollo del Estado constitucional y democrático (Möller, 2004, p. 996).

chos civiles y políticos y legitima la suspensión del derecho más antiguo de la jurisprudencia anglosajona, el *habeas corpus*. Junto con ello, autoriza asimismo la detención de todo sospechoso de poner en peligro la seguridad nacional a partir de su perfil étnico [...] Se calcula que más de 12 000 extranjeros encarcelados en secreto y sometidos a un régimen de aislamiento, con interrogatorios y abusos físicos o psicológicos y sin derecho a un abogado, han sido liberados sin acusación y expulsados del país. Las medidas adoptadas en virtud de la *Patriot Act* se han visto complementadas por las impuestas por la *Military Order*, una orden del presidente Bush que permite someter a los no-ciudadanos norteamericanos, sospechosos de actividades terroristas, a jurisdicciones especiales y detenciones indefinidas. La novedad de esta orden consiste en crear una auténtica zona de no derecho para los extranjeros acusados de terrorismo (Pisarello y Asens, 2011, p. 25).

Otras medidas que ha estipulado esta ley, como mencionamos líneas atrás, es una serie de postulados relativos a la prevención del terrorismo, sobre todo en materia de control de financiamiento a estas organizaciones y de intercepción de telecomunicaciones, reforzando el poder para investigar por medio de previsiones penales especiales, en otras palabras, se instauró una suspensión de derechos y garantías. Para Carlos Möller:

La ley en mención, responde a un paradigma discriminatorio propio de los ordenamientos jerarquizados de casta o clase de las fases más arcaicas de las experiencias jurídicas y todavía dominantes en el mundo jurídico actual. A este modelo Luigi Ferrajoli le denomina *modelo de diferenciación jurídica de las diferencias*, que se expresa en la valoración de algunas identidades y en la desvalorización de otras, lo que deriva, por tanto, en la jerarquización de las diferentes identidades (Möller, 2004, pp. 1000-1001).

Después de los atentados del 11-S, George W. Bush, debido a que el Congreso le delegó responsabilidades bajo la denominada *USA Patriot Act*, aprobada por ambas cámaras legislativas en 2001, emprendió una lucha con la bandera de aniquilar el terrorismo, situación que condujo a tomar medidas excesivas de vigilancia, donde los sospechosos son privados de sus garantías individuales y

puestos en estado de indefensión, primero ante las garantías que le otorgan sus propios países y, segundo, ante los derechos que lo salvaguardan en los tratados internacionales.

El 6 de mayo de 2002, el presidente Bush “desafirma” el Tratado de Roma. El 28 de enero de 2003 Hans Blix y Mohamed El-Baradei, enviados a Irak para inspeccionar la existencia de Armas de Destrucción Masiva (ADM) en ese país, informan que necesitan más tiempo para completar las inspecciones. El 5 de febrero del mismo año, el Secretario de Estado de EUA, Colin Powell, presenta pruebas supuestamente irrefutables e innegables de la CIA de que Irak mantiene ocultas ADM. Sin embargo, el 14 de febrero Blix presenta su segundo informe ante el Consejo de Seguridad informando que siguen sin aparecer ADM, pero hay armas prohibidas ausentes por justificar. Haciendo caso omiso de tales informes EUA y la Gran Bretaña atacaron Irak el 19 de marzo de 2003. Las justificaciones fueron evidentemente falseadas:

Las tres principales justificaciones que explícita e implícitamente ofreció la Administración Bush para generar apoyo público a la guerra fueron: que Irak poseía ilegalmente armas de destrucción masiva y estaba preparado para usarlas contra EUA en un futuro inmediato; que, de algún modo, Irak había estado vinculado a los ataques del 11-S, de suerte que perseguir a Saddam Hussein era la siguiente medida racional en la campaña contra Bin Laden; que, más allá del 11-S, Irak era el principal Estado terrorista, por lo que la Guerra contra el Terror debía pasar por Bagdad (McChesney, 2005, p. 156).

El 25 de septiembre de 2002, meses antes a la invasión de Irak, la Casa Blanca dio a conocer un escrito intitulado: *The National Security Strategy of the U.S. of America* (La estrategia de seguridad nacional de los Estados Unidos), en él se revela un claro internacionalismo americano basado en los valores e intereses nacionales. EUA se siente legitimado para llevar a cabo la defensa de la justicia y la supuesta libertad de cualquier persona, que esté a su favor, en cualquier parte del mundo. Con esta proclama, la administración de Bush viola la obligación contenida en el artículo 2.4

de la Carta de Naciones Unidas, según la cual los Estados “en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los propósitos de las Naciones Unidas”. El recurso de la fuerza solo se admite en el marco de una operación decidida por el Consejo de Seguridad sobre la base del capítulo VII de la Carta o bien cuando se plantea la necesidad de responder a una agresión, como prevé el artículo 51 de la Carta. A través de la *National Security Strategy*, el gobierno de Bush redefinió las normas de derecho internacional con respecto al uso de la fuerza y la intervención unilateral a otro Estado. Por medio de esta legislación, el gobierno de Bush se reserva el derecho de atacar “preventivamente” a cualquier nación del mundo que considere sospechosa de albergar intenciones terroristas.

Jurídicamente, hubo un gran debate sobre las resoluciones de la Asamblea de Naciones Unidas. En un primer momento, con resolución 1368 del 12 de septiembre de 2001, el Consejo de Seguridad reconoció el “derecho inminente a la legítima defensa individual o colectiva de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas”, recogido en el segundo párrafo del preámbulo, tiene por sujeto al Estado víctima del ataque, pero no se trata de una autorización del uso de la fuerza, al no haber señalado el Consejo de Seguridad invocar el Capítulo VII de la Carta porque el derecho de legítima defensa comporta intrínsecamente el derecho de usar la fuerza sin requerir autorización previa del Consejo de Seguridad. Jurídicamente, surgió un gran debate sobre si se deberían considerar los atentados del 11-S como un ataque armado y, por otro lado, si dicho atentado fue realizado por un Estado gubernamental, por un grupo no institucional y, si, en dado caso, ante la presunción de que un determinado Estado protegía o estaba en su territorio el grupo terrorista, el país víctima del atentado tenía derecho a atacar discrecionalmente al país que, presumiblemente, protegía a tal grupo terrorista.

Ante el debate entre juristas y politólogos internacionalistas y las presiones de amplios sectores, quince días después, el 28 de septiembre, con resolución 1373, el Consejo de Seguridad cambia su posición y se sitúa en el marco del Capítulo VII estableciendo un conjunto de obligaciones de los Estados partes para combatir el terrorismo. Al respecto, Pilar Pozo Serrano aclara:

Por lo que se refiere al concepto de ataque armado, se puede concluir que el reconocimiento del derecho de legítima defensa en la resolución 1363 (2001) equivale a un reconocimiento implícito de que atentados realizados por actores no estatales desde el exterior de un Estado pueden constituir un “ataque armado” en sentido del artículo 51 de la Carta (Pozo, 2009, p. 85).

Por lo tanto, se trató de una interpretación no compartida por un sector doctrinal, particularmente por quienes consideraban que la lucha contra el terrorismo debía ajustarse en todo caso a las medidas de policía, judiciales y penales, propias de los ordenamientos internos, al tratarse que el supuesto perpetrador del atentado era un grupo subversivo y no un Estado. *In nuce*, podemos concluir que los Estados Unidos manipularon a través de la presión mediática al Consejo de Seguridad, por lo cual utilizó su discrecionalidad para atacar en este caso a Irak y después a Afganistán sin tener pruebas fidedignas de su participación en el encubrimiento de Al Qaeda. La guerra contra el terrorismo perpetrada por los Estados Unidos cambió el paradigma jurídico del derecho internacional para determinar qué es un ataque armado y qué significa la supuesta legítima defensa. Al respecto Alberto Ramos sostiene,

el derecho internacional cuya existencia se justifica para mantener el orden de las naciones, y que se nutre de los derechos estatales nacionales a fin de lograr su convivencia, da énfasis ahora al derecho internacional de guerra, con estados de excepción transnacionales, sacrificando los derechos humanos para poder perseguir y encontrar terroristas (Ramos y Cárdenas, 2007, p. 63).

La actuación política que sostiene la idea de una guerra preventiva tomada como guerra justa (*ius ad bellum*) invalida, por consiguiente, la legalidad vigente del derecho internacional. Una vez más se pretende instaurar el estado de excepción como forma de actuación jurídica y política, suplantando la validez de las leyes establecidas. La formulación de la idea de guerra preventiva, que puede afectar a cuantos países crea oportuno el interés nacional, viene a asumir, *de facto*, la tesis schmittiana según la cual una prescripción jurídica solo puede establecerse por una decisión política absoluta.

Esta perspectiva del derecho internacional del enemigo y el estado de excepción nos remite a Schmitt.

### *Usos y abusos de Schmitt*

En *Nomos der Erde* (El nomos de la tierra), de 1950, Schmitt elabora una revisión del derecho público europeo y el nuevo *nomos* creado por Estados Unidos a través de los Tratados de Versalles (1918) y hasta los juicios de Núremberg (1946-1947), pasando por la primera posguerra y los fallidos intentos del Protocolo de Ginebra (1920-1924) hasta el Pacto Briand-Kellog (1928). La mutación de la palabra *nomos*, en un primer momento, crea el marco normativo e ideológico de distribución y organización del espacio para delimitar las relaciones entre los Estados y, en un segundo momento, el reordenamiento jurídico-político de la primera posguerra resultó en el colapso del dominio global europeo y el ascenso de un nuevo *nomos*, encabezado por el “imperio económico anglosajón” (Inglaterra y Estados Unidos) que buscó un *nomos ad hoc* para la expansión imperialista estadounidense y británica. La Sociedad de Naciones, por primera vez, pretendió asumir la responsabilidad del orden europeo empeñándose en instituir un estado de paz permanente. Este cambio de paradigma en el derecho internacional significó que conceptos como *soberanía*, *libertad* y *autodeterminación* perdieran significado práctico ante la inter-

vención política, militar y económica, cuando intereses de estas potencias estuvieran en juego, sustentando su decisión en cuestiones de seguridad o el orden internacional; las duras sanciones del Tratado de Versalles hacia Alemania, económicas, militares y políticas; el Protocolo de Ginebra que fue la primera manifestación escrita que busca establecer una relación entre guerra y crimen que, aunque no llega a ejecutarse, marca la llegada de la discusión entre guerra justa y guerra injusta, pero esta decisión entre lo justo y lo injusto de una guerra la deciden los países imperialistas (Estados Unidos-Inglaterra). Empero, el nuevo *nomos* se lograría en 1928 con el Pacto Briand-Kellog al condenar y abolir la guerra como herramienta de política interna, lo cual permitía el involucramiento de los países imperialistas para intervenir en los conflictos internos de los Estados y establecer la hegemonía de los Estados Unidos (América Latina es un claro ejemplo del involucramiento de la política intervencionista norteamericana a partir de los sesenta). Schmitt lo vislumbró, la guerra fue proscrita por Washington no por Ginebra. El nuevo *nomos* de la tierra, aunque sigue invadiendo territorios, ahora se manifiesta por la conquista ideológica y domesticación del imperio. Como vemos, Schmitt era antiimperialista, por ende, antinorteamericano. Desde los años cincuenta las aseveraciones schmittianas ya vaticinaban esta invasión imperialista que llegaría al cenit en los supuestos atentados del 11 de septiembre. No obstante, irónicamente, algunos postulados del antiimperialismo schmittiano han servido a los Estados Unidos para consolidar su hegemonía.

La filosofía del derecho de Schmitt se ha convertido en un instrumento de legitimación de la guerra de exterminio imperialista. La afirmación de que la actual política norteamericana sea el Cuarto Reich no resulta del todo exagerada.

La legislación del 11-S sitúa al derecho penal más allá del Estado de derecho. Los derechos y las libertades de los ciudadanos se disuelven en un nuevo derecho penal del enemigo que facilita la creación del espacio donde las reglas jurídicas desaparecen y se transmutan en pura arbitrariedad. Lo que se impone de este

modo, no es un estado de excepción limitado en el tiempo sino un estado de excepción permanente. No hay, como en la lectura de la excepción realizada por Carl Schmitt, una simple suspensión provisional de las garantías constitucionales tras la cual es posible, al menos formalmente, un retorno a los principios garantistas. Por el contrario, el estado de excepción, como en la previsión de Walter Benjamin, pasa a ser la regla. Los conceptos jurídicos de guerra y de paz, de soberanía y de adversario mutan tan profundamente que el propio régimen político ve alterada su naturaleza (Pisarello y Asens, 2011, p. 26).

Hablar de derecho penal del enemigo es hablar de Günther Jakobs, quien propone un derecho penal autoritario que puede dar respuesta a los casos extremos (como el terrorismo), en donde los derechos del ciudadano (liberal) serían insuficientes. El derecho penal del enemigo (DPE) se caracteriza por tres elementos: el primero se fundamenta en la prospección y anticipación de la punibilidad, es decir, en la factibilidad de un hecho futuro a diferencia de lo que tradicionalmente se manejaba, que era un suceso retrospectivo (la comisión de un delito). En segundo lugar, las penas previstas son desproporcionalmente altas, es decir, en sentencias de larga duración donde los derechos de los delinquentes se vulneran bajo un argumento por el cual se les considera de “alta peligrosidad” y se les recluye en una prisión de máxima seguridad. En tercer lugar, determinadas garantías procesales son relativizadas o incluso suprimidas; por último, el desapego de los tratados internacionales de derechos humanos y de tribunales internacionales (Parma, 2009, p. 27). El DPE solo se puede legitimar con un derecho penal de emergencia que rige excepcionalmente y no de manera permanente como ha sido utilizado por los Estados Unidos.

Las divergencias entre el concepto del enemigo de Schmitt y Jakobs son varias. El propio Jakobs anuncia cuales serían las diferencias entre ambos:

En primer lugar, el concepto [enemigo] aquí utilizado no es el que se formula en “Der Begriff des Politischen” de Carl Schmitt, el del

enemigo en cuanto adversario existencial. Para Carl Schmitt, el concepto de lo político es un concepto teológico secularizado, que separa más bien los que temen a Dios de los que no tienen Dios que a los oponentes políticos en el sentido hoy habitual. El concepto de Schmitt no se refiere a un delincuente, sino al *hostis*, al *otro*; dentro del Estado, sólo cuando se llega a una guerra civil existe una confrontación política en el sentido de Schmitt. En cambio, el enemigo del Derecho penal del enemigo es un delincuente de aquellos que cabe suponer que son permanentemente peligrosos, un *inimicus*. No es otro, sino que debería comportarse como un igual, y por ello se le atribuye culpabilidad jurídico-penal, a diferencia del *hostis* de Schmitt (Jakobs y Polaino, 2008, p. 29).

El enemigo político schmittiano no necesita ser moralmente malo, simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto en un sentido particularmente intensivo.

Un imperio necesita del enemigo para facilitar o legitimar su expansión, en el caso de los Estados Unidos, aclara Miguel Valenzuela

la identificación del enemigo parte sí de una especie de mezcla entre el mito fascista y el nacionalsocialista —es decir entre una mezcla entre la superioridad de la cultura y el ser estadounidense y el sueño de América y su excepcionalismo— pero obtiene su legitimidad del universalismo liberal (Valenzuela, 2007, p. 127).

Por tanto, no es exagerado afirmar —como lo anuncia Santiago López Petit— que vivimos en un Estado-guerra con la imprevista de un fascismo postmoderno:

El Estado-guerra es un dispositivo capitalista de producción de orden en un triple sentido: como dispositivo de interpretación de la realidad; como dispositivo de sobredeterminación de las relaciones; como dispositivo de enmascaramiento de la realidad. El 11-S es la fecha simbólica de su aparición, aunque el Estado-guerra no se reduce al Estado americano. La desvalorización del Estado-nación significa su renacimiento como Estado-guerra [...] El Estado-guerra es la forma Estado del fascismo postmo-

derno. El fascismo postmoderno consiste en la disolución del Estado democrático en una pluralidad de tecnologías sociales que reconducen el querer vivir. El fascismo postmoderno es sobre todo un régimen de gobierno para inducir comportamientos (López, 2009, pp. 84-85).

Igual que en la época fascista se enaltece una supuesta superioridad cultural, por consiguiente, una superioridad racial que determina cómo se debe vivir y bajo qué discursos hegemónicos, si no es así el otro se convierte en el enemigo a vencer. Los Estados Unidos, a sabiendas de lo importante que es señalar quién es el enemigo schmittiano, como justificación histórica para hacer la guerra, pone en operación el andamiaje perverso de un derecho fuera del derecho, es decir, fuera del ordenamiento jurídico.

Algunos colaboradores de la administración de Bush, sin duda alguna, leyeron a Carl Schmitt. Esta lectura se centró en el concepto de “enemigo” y de “lo político” schmittiano. Al respecto Simon Critchley en su libro *La demanda infinita*, el apéndice lo intitula: “Cripto-schmittianismo. La lógica de lo político en la América de Bush”, menciona: “Lo político consiste en la construcción de un enemigo a fin de poder mantener la unidad de la ciudadanía. Es decir, la unidad de los ciudadanos, en este caso de los americanos, se construye con relación a un enemigo. Después del 11-S, o sea, después de la Guerra Fría y la desaparición del enemigo comunista, es obvio que este papel ha sido ocupado por lo que se llama terrorismo internacional: Osama bin Laden, Saddam Hussein [...] Hay aquí una doble fantasía: la fantasía del enemigo y la fantasía de la patria. Más aún, la fantasía de la patria se construye por medio de la fantasía del enemigo” (Critchley, 2010, pp. 184-185).

Las medidas interpuestas por la administración de Bush cancelan radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser jurídicamente innombrable e inclasificable. En relación con los detenidos no son ni prisioneros ni acusados, lo cual significa que tal detención está sustraída a la ley y al orden jurídico. Esto sucede en Guantánamo, aquí los detenidos se enfrentan a una “vida desnuda” en su máxima indetermina-

ción, cuya correlación la hace Agamben con los *Lager* nazis.<sup>38</sup> Pensadores como Naomi Wolf han denunciado las similitudes entre la actual política norteamericana y el *Tercer Reich* en contra de lo extranjero, lo ajeno, lo diferente, simplemente el “otro”.

En 2001 la ley USA PATRIOT permitió que el gobierno federal obligara a los médicos a ceder documentos médicos confidenciales sin una causa probable y demostrada que lo justificara (La ley nazi en los años 30 exigió que los doctores alemanes revelaran al estado informes médicos de ciudadanos anteriormente confidenciales). En 2005 la revista *Newsweek* publicó que los prisioneros de Guantánamo habían visto tirar por el retrete el Corán (en 1938, la Gestapo forzó a los judíos a fregar los lavabos con su filacteria, el *tfillin*). Amnistía Internacional informa que los interrogadores de Estados Unidos torturan a los prisioneros de Iraq poniéndoles heavy metal a todo volumen en sus celdas durante día y noche (en 1938, la Gestapo torturó al prisionero Kurt von Schuschnigg, presidente de Austria, poniéndole la radio a todo volumen, día y noche) (Wolf, 2009, pp. 28-29).

Es cierto, no es una réplica de la Alemania de Hitler; pero, *mutatis mutandis*, sí existe una gran similitud con algunas prácticas totalitarias. No hay duda de la humillación y casos de tortura que utilizan los norteamericanos como artimaña para obtener información. Existen documentados casos de tortura en Guantánamo y en la cárcel de Abu Grahیب en Irak. También barcos de la armada norteamericana (como USS Bataan, el USS Stockham, entre otros) se han utilizado como cárceles y sitios de interrogatorios, convirtiéndose en limbos legales, se han utilizado centros de detención en otros países, como España, Marruecos, Rumania, donde no está prohibida la tortura (Slavin, 2009). Prácti-

<sup>38</sup> Al respecto, Giorgio Agamben se manifestó en contra de este Estado de guerra: “En 2003 fue nombrado Profesor distinguido (Distinguished Profesor) de la Universidad de Nueva York; sin embargo, tuvo que rechazar esta distinción cuando se negó a someterse a los controles de seguridad del departamento de migración estadounidense, que habían implementado después de los ataque terroristas del 11 de septiembre de 2001, bajo el gobierno del Presidente Bush. Para Agamben significó un acto personal de protesta en contra de la libertad de los ciudadanos” (Guerrero y Cavallazzi, 2010, p. 286).

cas que violan todo tipo de acuerdo internacional, simplemente porque se siente el pueblo elegido. La política terrorista norteamericana parece creer que si estás lo suficientemente convencido de algo, las restricciones legales están de más, y dan cabida a la propia tortura.

El legado de los padres fundadores de los Estados Unidos que sustentaban la importancia de una “religión civil” con postulados de valores morales universales que deben compartir todos los norteamericanos. Aquellos que estén en contra de esos valores pueden ser sujetos a una “guerra justa”, convirtiéndose los Estados Unidos y sus aliados en los vicarios de ese ideal. El presidente John Adams, sostiene Fernando Quesada, “sentenciaría que nuestra constitución está hecha sólo para una gente moral y religiosa [...] Es absolutamente inadecuada para el gobierno de otra clase de comunidad” (Quesada, 2008, p. 161). En resumen, es la lucha del bien (portado por los Estados Unidos) y el mal (aquellos que no tienen la capacidad de autodeterminarse), donde el portador del bien tiene la aprobación divina de regresar al sendero al perdido. Si así no lo quiere la nación portadora del mal, el protector de los valores universales auténticos tiene el derecho de interponer una guerra justa. Es decir, es el portador del *katékhon* (el que retiene o frena) la llegada del Anticristo. Schmitt lo manifiesta en *El nomos de la tierra*:

Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la Segunda Carta de los Tesalonicenses (Schmitt, 2002, p. 23).

Estados Unidos cree falsamente ser el portador del *katékhon*. Pero, sobre esto son muy conscientes los líderes políticos norteamericanos, entre ellos los Bush. El pueblo elegido es el discurso manipulador que han insertado desde sus orígenes al ciudadano norteamericano. Los líderes políticos utilizan esta artimaña para privilegiar sus intereses particulares, prioritariamente los econó-

micos. Lo cierto, es que la postura intervencionista norteamericana no es el *katékhon*, sino el Anticristo.<sup>39</sup>

La supuesta “lucha en contra del terrorismo” es un fracaso. Algunas de las causas radican en que este no es un enemigo convencional, no tiene país, no se asienta en un territorio concreto, ni tiene fronteras, no hay un blanco obvio que debe ser atacado, no tiene rostro visible (aparte de que cubren su rostro, ya no podemos decir que se trata de personas de origen islámico radicales, en los últimos años se han unido a sus filas fanáticos de muchas nacionalidades), no se trata de un Estado constituido, el cometido de los terroristas no es la lucha por un territorio como en las guerras tradicionales. Así lo aclara Renato Ortiz:

El enemigo ya no es más un Estado-nación, sino un grupo nómada capaz de controlar y administrar a escala ampliada un conjunto de técnicas de violencia. Sabiendo que una de las características del proceso actual es la fragilización del Estado-nación, nos encontramos ante un hecho paradigmático (2005, p. 148).

Ante la ausencia de un enemigo claro, la retórica se desvirtúa hacia un odio religioso, étnico y cultural. La propia denominación es absurda:

La expresión “guerra contra el terrorismo” es literalmente absurda. “Terrorismo” es un nombre que se da a una técnica: actos de violencia deliberados, ejecutados contra civiles inocentes. Por el contrario, “guerra” no es un concepto meramente técnico: es una lucha a muerte con un enemigo concreto. [...] Al hablar de guerra contra el terrorismo definimos al problema al que nos encontramos como si se tratara de una lucha contra un enemigo que tuviera a su disposición un amplio arsenal con el que amenazar nuestra soberanía y nuestra libertad. Pero el terrorismo no es la arrogancia del poder estatal, sino del funcionamiento de los mercados de un mundo de alto desarrollo tecnológico (Ackerman, 2007, p. 25).

<sup>39</sup> La figura del *katékhon* fue abordada con profundidad en el capítulo 1, apartado titulado “Teología política: para un mundo sin Dios”.

El terrorismo no es una ideología, sino una técnica. Aunque, actualmente se tienda a confundir con una ideología enmascarando las acciones y los actos que cometen. La técnica del terrorismo es la búsqueda del miedo en la sociedad civil y la “nueva guerra” para combatirlo implica un desdibujamiento de las distinciones entre guerra, crimen organizado y violaciones a gran escala de los derechos humanos. No se puede permitir declarar la guerra a una técnica. La “guerra contra el terrorismo” solo ha conseguido que este mundo sea más opresivo y se acerque al que George Orwell imaginó en *1984* (Orwell, 2007; Tortosa, 2004). El terrorismo transformó la naturaleza de los Estados hegemónicos, al tiempo que ha acelerado la disolución del orden mundial basado en las soberanías nacionales. Esta nueva guerra en contra del terrorismo surge por la erosión de la autonomía del Estado, por la pérdida del monopolio de la violencia. El monopolio estatal de la fuerza ha ido debilitándose con la proliferación de las tecnologías de destrucción. Pero, también ha perdido el monopolio sobre la tecnología debido al libre comercio de tecnologías destructivas. Con anterioridad el Estado controlaba la producción y posesión de armamento destructivo, actualmente, este monopolio ya no existe. Con dinero puedes adquirir armamento y tecnología destructiva, fundar un grupo terrorista infra y superestatal, sin rostro que ponga en jaque todo el andamiaje estatal. Guillermo Pereyra concluye: “La dispersión del poder nuclear y tecno-científico y su apropiación por parte de redes terroristas desterritorializadas no puede ser controlada por un Estado o una coalición estable de Estados” (Pereyra, 2011, p. 50).

En consecuencia los Estados ya no tomarán las decisiones trascendentales en una periferia. El capitalismo ha superado a su mentor. El capital es actualmente el que expulsa a grandes sectores de la población mundial con su perversa dinámica. Precisamente, el libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (2000), consistió en tratar de mostrar el desplazamiento político que se viene produciendo con el paso del imperialismo, que ejercía el Estado-nación, a la aparición del Imperio, donde

los Estados, las corporaciones e instituciones transnacionales comienzan a adquirir la forma de una red de poder desde la cual se ejerce la soberanía. Una soberanía que supone la identificación de la política con la guerra permanente. Omar Astorga sintetiza la postura de Hardt y Negri:

Ellos [Hardt y Negri] afirman categóricamente que mientras en la época moderna podía considerarse a la guerra como instancia previa a la paz en el marco del Estado (Hobbes), o como estados sucesivos de paz y guerra en el contexto de las relaciones internacionales (Schmitt), en la época de la posmodernidad la guerra se ha convertido en un fenómeno menos generalizado y permanente que lleva a identificarla con la actividad misma de la política. Se trata ahora de las guerras civiles del Imperio (ejemplos: Afganistán, Iraq, Israel-Palestina, India-Paquistán). A diferencia de la época moderna la guerra ahora adquiere un carácter absoluto, un carácter ontológico. En la época moderna tenía un carácter ciertamente destructivo, pero pensado en función de la construcción. Ahora adquiere carácter absoluto con el desarrollo técnico de armas que hacen posible la destrucción global, masiva, planetaria (Astorga, 2010, pp. 106-107).

Si entendemos que la guerra posmoderna no es estrictamente un enfrentamiento bélico, sino una situación potencial, que es ostensible de manera reticular y rizomática al estilo deleuzeiano (Deleuze, 2004),<sup>40</sup> es decir, no tiene un origen y un fin, sino que se mueve inmanentemente por toda la política concebida como la continuación de la guerra por otros medios. Es una suerte de estado de excepción permanente que va más allá de la suspensión temporal de las cartas magnas de las naciones.

<sup>40</sup> Rizoma: "A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de sus trazos no remite necesariamente a trazos de la misma naturaleza, pone en juego regímenes de signos muy diferentes y hasta estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni al Uno ni a lo múltiple [...]. No está hecho de unidades sino de dimensiones, o más bien de direcciones móviles. No tiene comienzo ni fin, sino siempre un medio, por el cual crece y desborda. Constituye multiplicidades" (Deleuze en Zourabichvili, 2007, p. 93).

Cuando el Estado de excepción se convierte en regla, y la guerra en condición interminable, se desvanece la distinción tradicional entre guerra y política. Ahora la política es la guerra. Siguiendo a Foucault, Hardt y Negri nos dicen que con la globalización la guerra “tiende a convertirse en una *relación social permanente*”. Por ello consideran a “la guerra como principio organizador básico de la sociedad, y la política simplemente en uno de sus medios o disfraces. Así, pues, lo que aparece como paz civil tan sólo significa el fin de una forma de guerra y el inicio de otra (Astorga, 2010, p. 107).

Paradójicamente la guerra se convierte en la política misma y deja de ser una excepción, una amenaza al orden global, como sustentaba la guerra en contra del terrorismo, para convertirse en el orden mismo. La guerra, a manera de *autopoiesis* (autorreproducción),<sup>41</sup> reproduce su propio orden y decide quién debe morir y quién debe vivir.

Por otro lado, aunque ha perdido parte de su fuerza para controlar al mundo, EUA sigue dominando. Sus adversarios codician su caída, por ejemplo, Rusia busca recuperar su papel hegemónico, el Estado Islámico proseguirá con su política de terror, China allana el camino con su poder económico en influencia geopolítica, amenazando con debilitar aún más, en las próximas décadas, el orden liberal y democrático. El mundo frente a nuestros ojos se transforma. Nacional e internacionalmente, los mecanismos actuales que interpone el derecho anuncian en gran parte su decadencia. El derecho se ha abismado en una crisis ilegítima que apela ya como norma el estado de excepción.

Ante lo cual se vuelve relevante cuestionarnos en relación con el capitalismo y su influencia en el mercado: ¿quién decide el estado de excepción en las economías neoliberales?, ¿el estado

<sup>41</sup> Humberto Maturana y Francisco Valera nos dicen que la “autorreproducción” es una forma de *autopoiesis* y tiene lugar cuando una unidad produce otra con organización similar a la de ella misma, mediante un proceso acoplado al proceso de su propia producción. Es evidente que solo los sistemas autopoieticos pueden autorreproducirse, porque ellos son los únicos que se forman por un proceso de autoproducción (*autopoiesis*) (Maturana y Valera, 2004, pp. 94 y ss.).

de excepción se ha convertido en la regla en el mundo ante la influencia del mercado? Una respuesta posible sería que el espíritu racional se ha depositado en el Estado capitalista neoliberal.

### *Neoliberalismo y estado de excepción*

Con el inicio del siglo XXI y el surgimiento de un nuevo orden internacional se pusieron en duda conceptos generados desde la Paz de Westfalia (1648), tales como el de soberanía y de Estado-nación. Ante el fenómeno del neoliberalismo y, aunado a ello, la globalización, las soberanías nacionales están socavadas, los gobiernos neoliberales en turno y sus seguidores las han erosionado utilizando el poder del Estado para tal fin. La estrategia neoliberal conocida como globalización —colige Víctor Figueroa Sepúlveda— buscó articular tres factores:

a) la flexibilización laboral, b) el librecambio y c) la financiarización. Este último proceso, en particular, daría cuenta del predominio del capital financiero, en sentido restringido (bancos, bolsas, seguros; en sentido amplio, este concepto incluye al capital industrial), reflejándose en un incremento de la participación de los intereses sobre las ganancias productivas y una transferencia de ingresos de la “economía real” hacia el sector financiero. El método principal de la financiarización es el endeudamiento (Figueroa, 2013, p. 200).

Por lo tanto, se ha llegado al agotamiento de los Estado-nación. Anunciar esto no es nada nuevo, Schmitt escribe, con cierta nostalgia, en los años sesenta que “la época de la estatalidad está llegando a su fin” y que “el Estado como modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, está por ser destrozado” (Schmitt en Agamben, 1997, p. 45). Todavía en los sesenta Schmitt no gozaba de un buen prestigio y no causó mella su advertencia. Por consiguiente, el vaticinio empezó a tomar fuerza en los ochenta y, actualmente, ha llegado al límite de su

decadencia, pues, el Estado ya no es el dueño de las decisiones trascendentales en un territorio.

la capacidad de declarar el estado de excepción no transcurre por los andariveles del Estado. Incluso, si se quiere hilar más fino se verá que el Estado no tiene capacidad de declarar la excepción ni ninguna otra instancia tiene esa capacidad, sino que transcurren tiempos regularmente alterados. Entonces no es que se ha deslocalizado del Estado la posibilidad de declarar la excepción, sino que ya no es posible que la excepción sea declarada porque es un supuesto estable de la organización práctica y subjetiva contemporánea, motivo por el cual quizás no podamos hablar de soberanía de los capitales sino de subversión financiera del principio de soberanía (Lewkowicz, 2002, p. 190).

Este proceso de debilitamiento de la soberanía nacional se inició con la imposición del modelo neoliberal, caracterizado por la subordinación de los Estados a los dictados de los Estados imperialistas y a las agencias internacionales en materia de política monetaria, fiscal, financiera, energética, de recursos naturales, entre otros. En este momento, las decisiones estructurales no pasan por la política, se toman directamente por protagonistas del poder económico (organismos financieros que pueden producir crisis económicas profundas). Al respecto José Antonio Estévez aclara:

Las transformaciones que ha experimentado la soberanía han sido consecuencia de varios fenómenos: la concentración del poder económico propiciada por la mundialización capitalista, la organización de la producción a nivel mundial, la aparición o cambio de función de ciertas instancias supraestatales (G8, OMC, FMI, BM) y la presencia de un Estado con un poder militar exorbitante en relación con el resto de los países del mundo (Estados Unidos) (Estévez, 2006, p. 8).

Esto ha llevado a la imposición del poder del capital transnacional a costa del desarrollo de las naciones y del bienestar de los pueblos. La esencia de la globalización radica en su carácter excluyente: excluyente de individuos y grupos de ciudadanos que

simplemente son considerados parias, y excluyente de naciones que no son convenientes para el desarrollo de la globalización. En síntesis no son los Estados los que determinan las fronteras de la exclusión, sino el proceso globalizador.

La soberanía parece que se define como capacidad de declarar la excepción. Pero la excepción soberana supone una regularidad de circunstancias normales en las que transcurre el imperio de la ley, la norma, la pauta. Y nada de eso ocurre bajo el flujo de capitales. El devenir azaroso del capital financiero determina una excepción regular, estable, crónica. Los tiempos legislativos no dan para acompañar las circunstancias azarosas del capital virtualizado. El decreto de necesidad y urgencia es la forma en que el Estado no soberano asume en interioridad que ya no puede decidir la excepción dictada desde otra sustancia causal (Estévez, 2006, p. 186).

Lo azaroso del capital y la incertidumbre de su movilidad ocasionan que los poderes legislativos, encargados de crear las leyes que velen por el bien común se vean rebasados. La aprobación de leyes no puede dar cuenta de los problemas políticos y sociales de una población, porque toda legislación es —como bien la definiera Enrique Serrano Gómez (2011)—: “política congelada”. Siempre atrás de los fenómenos sociales, políticos y financieros, porque toda legislación solo obedece a un momento presente inmóvil, que no puede dar cuenta del devenir incierto del capital. Inexorablemente se cae en el flujo del capital, donde en él mismo impera la excepción y el Estado quiere dar cuenta de esa excepcionalidad desde tiempos normales. Aunque reconozca tal excepcionalidad y quiera hacer uso de la excepción jurídica constitucional que supuestamente le pertenece, el Estado es rebasado por el estado de excepción de facto del mercado, pretende combatirlo con un estado de excepción simplemente formal y jurídico. Es decir,

cuando una institución estatal declara un Estado de excepción, lo hace, por definición, como parte de una estrategia desesperada

para *evitar* la verdadera excepción y recuperar el “curso normal de las cosas”. Existe un rasgo común a todas las declaraciones reaccionarias de un “Estado de excepción”: todas han estado dirigidas a sofocar el descontento (“desorden”) popular, presentándose como una decisión para restaurar la normalidad [...] En pocas palabras, las declaraciones reaccionarias de un Estado de excepción son una defensa desesperada frente al verdadero estado de excepción mismo (Žižek, 2005a, p. 86).

Si aceptamos esto, conlleva pensar el agotamiento del Estado como fuente de la excepción y asumir que el verdadero portador de la excepción es el mercado. En consecuencia la lucha es en contra del neoliberalismo. La barbarie del capital está poniendo en una zona de indiferenciación a una gran parte de la población, donde los beneficiarios son elegidos. La biopolítica emerge así bajo nuevas formas y más difíciles de percibir y contrarrestar. La globalización no ha propiciado igualdad entre las personas y los países, antes bien ha ensanchado la profunda brecha que ya los separaba.

Los procesos planetarios están gobernados por poderes fácticos que se sitúan más allá de todo control y de las instancias estatales. Para Noam Chomsky la tendencia en la nueva era del imperialismo está clara, veámoslo:

Apuntan a un gobierno mundial (de los ricos y para los ricos), estados nacionales que movilizan recursos en torno a sus bancos y grandes empresas con base nacional, y que controlan a la población; un mayor crecimiento de las grandes empresas transnacionales que han de controlar la economía mundial. Y en esa Nueva Era Imperial, de la que habla la prensa financiera, van formando poco a poco sus propias instituciones de gobierno que son reflejo de esas realidades económicas (Chomsky, 1994, p. 45).

Por consiguiente, estamos en un “Estado de no derecho”, en un “estado de emergencia” en el que la excepción, en nuestro orden normativo, se ha transformado en regla y los remedios anormales son sustituidos por la anormalidad de los remedios.

Por otro lado, el capital ha entrado en una aguda contradicción con la naturaleza. En el pasado, cada nuevo periodo de cre-

cimiento se fundó en cambios tecnológicos que apoyaron tanto la redefinición de las relaciones de clase con una mayor explotación de la naturaleza. Hoy, ante el cambio climático, el crecimiento y el progreso económico se muestran como la antípoda de la naturaleza. Los estados de emergencia ambientales provocados por un desmesurado crecimiento demográfico y tecnológico serán la gran crisis de las próximas décadas, los cuales provocarán desplazamientos masivos, pobreza, hambruna, donde gran parte de la población del planeta tendrá el estatus de paria.

### **México: estado de excepción y delincuencia organizada**

*Con un leño tan torcido como aquel del cual ha sido hecho el ser humano nada puede forjarse que sea del todo recto.*

*El fuste torcido de la humanidad, Isaiah Berlin*

*El que está dispuesto a sacrificar libertad a cambio de seguridad no tiene ni merece tener ninguna de las dos.*

Benjamin Franklin

### ***El estado de excepción del 1 de junio de 1942***

A partir de diciembre de 1941 la neutralidad de México ante la Segunda Guerra Mundial resultó más ficcional ante las presiones de Estados Unidos de tomar partido. México, desde muchos años atrás, sostenía intercambio comercial con Alemania, este solo se interrumpió durante el desarrollo de la Primera Guerra Mundial, es más, en la Segunda Guerra Mundial no se suspendió el intercambio económico hasta la realización de un hecho que sería la gota que derramó el vaso.

El 13 de mayo de 1942, en la costa de Florida, el buque-tanque petrolero mexicano *Potrero del Llano* fue hundido por un submarino alemán cuando transportaba combustible a Estados

Unidos. De inmediato las organizaciones nacionalistas y de izquierda en México pidieron la declaración de guerra contra el Eje (Alemania, Italia y Japón). Los izquierdistas Vicente Lombardo Toledano y Narciso Bassols exigieron una declaración de guerra inmediata contra el Reich alemán. Mientras que, José Vasconcelos sostuvo que el gobierno mexicano había provocado el hundimiento del buque al enviarlo a aguas peligrosas. Pero la opinión pública mayoritaria no parecía apoyar una acción tan drástica, sin embargo, flotaba el rumor de que los norteamericanos habían atacado el buque mexicano para forzar a México a cortar con el Eje. No obstante, ante tal suceso surgió la pregunta: ¿por qué Alemania provocaría a un país como México cuya neutralidad había querido conservar durante tanto tiempo?

Al final, Ávila Camacho protestó ante el Eje con una nota de protesta por el hecho y exigió reparaciones; pero, unos días después del primer incidente, el 20 de mayo, un segundo buque mexicano, *Faja de Oro*, fue hundido en circunstancias similares. Esta vez, y haciendo referencia a la omisión del Eje a la anterior nota mexicana de protesta, la cual tenía como *ultimátum* el 21 de mayo (Radkau, 1988, pp. 115 y ss.).

Los últimos días del mes de mayo de ese año, el presidente de la república convocó a todos los secretarios de Estado, jefe del Departamento del Distrito Federal y al procurador general de la república, para discutir y acordar las medidas que la república mexicana habría de tomar ante la ofensa perpetrada contra la soberanía.

Los acuerdos tomados fueron tres:

- Declarar el estado de guerra entre los Estados Unidos Mexicanos en contra de Alemania, Italia y Japón.
- Decretar la suspensión de garantías individuales que fueren obstáculo para hacer frente en forma rápida, oportuna y eficaz al estado de guerra declarado.
- Proceder a solicitar al Poder Legislativo federal otorgue facultades extraordinarias para legislar a favor del

presidente de los Estados Unidos Mexicanos (Contreras, 2006, p. 544).

Empero, como en esa fecha se encontraba en receso el Congreso de la Unión, por virtud de la delicadeza del caso, la Comisión Permanente convocó a los diputados y senadores integrantes de este periodo extraordinario de sesiones, mediante decreto publicado en el *Diario Oficial* el 27 de mayo de 1942, únicamente con finalidad de tratar los puntos acordados por el presidente de la república. Ávila Camacho declaró la existencia de “estado de guerra” entre México y los países del Eje. Con la aprobación unánime de ambas cámaras (Vázquez y Meyer, 2001, pp. 184-185).

Por tal motivo, el Congreso de la Unión, en sesión extraordinaria celebrada el 30 de mayo de 1942, aprobó la ley que faculta al Poder Ejecutivo federal, conforme al artículo 89, fracción VIII,<sup>42</sup> de la Constitución, para declarar el estado de guerra al Eje por decreto presidencial del 2 de junio de 1942. Cuando México declaró la guerra había una opinión pública dividida, pues sectores importantes de la clase media se identificaban con el nazifascismo (cfr. Benítez, 2005, p. 138).

En el *Diario Oficial de la Federación*, se promulgó una ley, el sábado 13 de junio de 1942, tomo CXXXII, número 36, en el gobierno del presidente Manuel Ávila Camacho, llamada “Ley de prevenciones generales relativas a la suspensión de garantías establecida por decreto de 1 de junio de 1942”, en su primer párrafo dice:

Por decreto de fecha del mes actual, fue autorizado al Ejecutivo Federal, de acuerdo con el parecer del Consejo de Ministros, por el H. Congreso de la Unión, para suspender por el tiempo que dure el conflicto, en todo el territorio nacional, aquellas garantías que pudieran constituir obstáculo para hacer frente rápida y fácilmente a la situación creada por el Estado de Guerra, decretado con motivo de la agresión de que fuimos víctimas

<sup>42</sup> Dentro de las facultades y obligaciones del presidente contempladas en el artículo 89 constitucional, fracción VIII, nos dice: “Declarar la guerra en nombre de los Estados Unidos Mexicanos, previa ley del Congreso de la Unión”.

de parte de Alemania, Italia y el Japón que hundieron dos de nuestros barcos, a pesar de nuestra condición de no beligerantes (Cámara de Diputados, 2015).

El criterio judicial sobre esta ley se observa en la tesis que se transcribe:

LEYES DE EMERGENCIA. Se entiende por legislación de emergencia la dictada por el Ejecutivo Federal en uso de las facultades que le confiere el artículo 3o. del decreto de primero de junio de mil novecientos cuarenta y dos, o sean, las que reglamentan los términos de la suspensión de garantías individuales; de manera que toda ley que no persiga ese objeto no cae entre la categoría de emergencia, no siendo tampoco las que se dicten estando reunido el Congreso; por otra parte, las facultades que al Ejecutivo se concedió en el citado decreto, no se refieren a leyes que no son relativas a la suspensión de garantías, que fueron específicamente determinadas, y por tanto, la legislación sobre otros ramos de administración pública, no puede considerarse que está fuera de la protección constitucional, supuesto que no recae sobre leyes de emergencia o algún derivado de las mismas (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1945a; 1945b).

La suspensión de garantías individuales únicamente estuvo limitada en los términos y modalidades que determinó la referida Ley de Previsiones Generales.

Con relación al amparo, si era procedente durante el tiempo de la emergencia, la ley mencionada, manifestaba en su artículo 18 la negativa de esta defensa constitucional:

Art.18. No se dará entrada a ninguna demanda de amparo en que se reclame alguna disposición de las leyes de emergencia o algún acto derivado de las mismas.

Cuando se hubiere admitido alguna demanda en que se dé apariencia diversa al acto reclamado, deberá sobreseerse el juicio tan luego como se tenga conocimiento, a virtud de, informe de autoridad federal, de que tal acto se encuentra fundado en la presente ley. En tal caso, si se hubiere dictado auto de suspensión provisional o definitiva, se revocará de plano y sin recurso alguno.

La jurisprudencia, posteriormente, fue prolija:

1. SUSPENSIÓN DE GARANTÍAS, CREACIÓN DE IMPUESTOS CON MOTIVO DE LA. Si el Decreto de 1° de junio de 1942, que aprobó la suspensión de garantías, en su artículo 4° faculta al Ejecutivo para realizar modificaciones en la Administración, está en ello imbebida la facultad de expedir las leyes relativas, cuando solamente por ley podrían hacerse tales modificaciones; y al disponer en su artículo 5°. La autorización para legislar en los distintos ramos, debe entenderse no circunscrita esta facultad a la reforma de los ramos de la Administración, sino limitada a la necesidad de la eficaz defensa del territorio y de su soberanía y dignidad y mantenimiento de las instituciones, puesto que éstas son las condiciones impuestas en el artículo 4°. en consecuencia, si el Ejecutivo quedó facultado para legislar en los distintos ramos de la Administración, entre los cuales está comprendido el hacendario, y por otra parte, la creación de nuevos impuestos o la elevación de la tasa de los ya existentes, es necesaria en todo Estado de guerra, a fin de aumentar los ingresos y satisfacer los gastos públicos aumentados considerablemente por razón de ese Estado, no puede considerarse inconstitucional, por falta de competencia del Ejecutivo para dictarlo, el tributo creado con esos fines y sus diversas reformas. Por iguales razones resulta injustificada la impugnación que se hace en contra de la Ley sobre Contribución Económica a la Defensa Nacional y Finiquito de la misma, en cuanto en esa impugnación se sostiene la incompetencia del presidente de la República para expedirla (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1957; 1955).

2. SUSPENSIÓN DE GARANTÍAS, FACULTADES DEL EJECUTIVO DURANTE LAS. Es falso el criterio en el sentido de considerar que el presidente de la República careció de facultades para dictar disposiciones en materia hacendaria durante el período de suspensión de garantías, ya que el H. Congreso de la Unión no se las concedió para ese efecto, y resulta insostenible por las siguientes razones. El decreto de 1°. de junio de 1942 que aprobó la suspensión de garantías, facultó en su artículo 4°. al Ejecutivo para imponer en los distintos ramos de la Administración todas las modificaciones que fueron indispensables para la eficaz defensa del Territorio Nacional, de su soberanía y dignidad para el establecimiento de sus instituciones fundamentales; y en su artículo 5°. lo

facultó también para legislar en los distintos ramos de la administración, con sujeción a lo preceptuado en el artículo precedente. Ahora bien, si el artículo 4º. de referencia, facultó al Ejecutivo para realizar modificaciones en la administración, estaba implícita la facultad de expedir las leyes relativas cuando solamente por la Ley pudieran hacerse tales modificaciones, pues de no ser así, hubiera sido ineficaz la facultad reformativa. En tales condiciones, si el Ejecutivo quedó facultado para legislar en los distintos ramos de la administración, en las cuales quedó comprendido el hacendario, y, por otra parte la creación de nuevos impuestos o la elevación de la tasa de los ya existentes, resulta que el tributo creado por Ejecutivo y sus diversas reformas son constitucionales, por iguales razones, es injustificada la impugnación que se haga de la Ley sobre Contribuciones Económicas a la Defensa Nacional y Finiquito de la misma, cuando el único motivo que se alega es la incompetencia del Presidente de la República para expedirla (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1958).

La postura del Poder Judicial en razón de que algunos cuerpos legales dictados en uso de facultades extraordinarias se transformasen en legislación regular, conservando, por ende, su vigencia, que desgraciadamente convalidó el Poder Judicial de la Federación bajo un criterio vago, incluso dogmático, como el que aparece en la tesis siguiente:

CÓDIGO CIVIL PARA EL DISTRITO FEDERAL EN MATERIA COMÚN Y PARA TODA LA REPÚBLICA EN MATERIA FEDERAL. SU EXPEDICIÓN POR EL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA EN EJERCICIO DE FACULTADES EXTRAORDINARIAS ES CONSTITUCIONAL. La expedición por el Presidente de la República, en uso de facultades extraordinarias otorgadas por el Congreso de la Unión, del Código Civil para el Distrito Federal en Materia Común y para toda la República en Materia Federal, no vulnera el principio de división de poderes, pues según ha interpretado esta Suprema Corte, la prohibición contenida en el texto original del artículo 49 entonces vigente, de que se reunieran dos o más poderes en una sola persona o corporación, impedía que uno fuera absorbido orgánicamente por el otro y desapareciera de la estructura del poder, pero no que el Congreso de la Unión transfiriera al Ejecutivo Federal ciertas facultades legislativas como

un acto de colaboración entre dos poderes dirigidos a salvaguardar la marcha normal y regular de la vida en sociedad; fue hasta el año de mil novecientos treinta y ocho en que se adicionó un párrafo final a dicho ordenamiento, cuando se tornó ilegítima esta práctica inveterada surgida en el pasado siglo, porque el Constituyente dispuso que no podrían delegarse en el Ejecutivo Federal facultades para legislar en casos distintos del de suspensión de garantías individuales, al cual se agregó en el año de mil novecientos cincuenta y uno el relativo al artículo 131 de la misma Ley Suprema (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1933).

En la suspensión decretada en 1942, las garantías que se suspendieron fueron las protegidas por los artículos 4, 5, párrafo I, 6, 7, 10, 11, 14, 16, 19, 20, 21, 22, párrafo III, 25. Es decir, no se suspendieron todas porque ello no se consideró necesario (Carpizo, 2000, p. 42).

El decreto de 1942 es el único caso en el que oficialmente se han suspendido las garantías en nuestro país. El cual fue formal, pues no repercutió en la vida cotidiana de la población.

Las aportaciones de México en la Segunda Guerra Mundial fueron limitadas. Básicamente contribuyó a los aliados humanamente: con 16 pilotos y alrededor de 180 voluntarios (mecánicos, armeros, entre ellos); materialmente, con zinc, plomo, cobre, plata, antimonio y petróleo. También con algunos aviadores de las Fuerzas Armadas como simple protocolo, no porque necesitaran a nuestros soldados o arsenal militar. Hasta 1952, se reanudaron las relaciones entre México y Alemania.

### *Delincuencia organizada y seguridad nacional*

Decir que el Partido Revolucionario Institucional fue un partido hegemónico durante, por lo menos, sesenta años es compartir el punto de vista de varios estudiosos nacionales e internacionales. En realidad el llamado Partido Revolucionario Institucional nunca fue un partido político durante ese tiempo, así lo aclara, Roger Bartra:

Así, en la sombra y calladamente, ha ocurrido una mutación muy importante en el PRI: se ha convertido en un verdadero partido político. Hay que recordar que el PRI, durante los decenios del autoritarismo, nunca fue un auténtico partido. Era la gerencia electoral altamente centralizada de un sistema autoritario, encargada de captar el apoyo de la población por medios corporativos. Formaba un apéndice burocrático que se activaba durante las elecciones y administraba con eficacia variable las dosis necesarias de fraude. Se convertía estacionalmente en el canal que usaban el presidente y los grupos políticos poderosos para repartir diputaciones, senadurías y gubernaturas. Este aparato mediador era controlado desde la Secretaría de Gobernación. Estrictamente hablando, el PRI no era el partido gobernante: era una mera extensión del gobierno [...], un simulacro de partido, un duro cascarón que ayudaba a darle al sistema político una apariencia de democracia. [...] El partido oficial era un inmenso aparato estatal especializado en manipular procesos electorales (Bartra, 2012, pp. 13-14).

Por lo tanto, el nuevo PRI, a partir de 2000, busca consolidarse como un “partido”. ¿Lo logrará? ¿Regresará a sus atávicas fórmulas del pasado? ¿El viejo priismo sigue en la médula del poder en la administración de la administración actual? Las viejas prácticas no es difícil detectarlas, al parecer, el supuesto cambio de la estructura del priismo fue de forma pero no de fondo.

La transición política en México es un proceso incompleto e insoslayable, bloqueado por los “poderes fácticos”. La pregunta obligada es ¿qué debemos entender por poderes fácticos? El jurista René Zoreda define que poder fáctico “es aquel que se ejerce al margen del legalmente constituido. Tiene una autoridad informal y es capaz de influir políticamente sobre el poder formal. No existe estructura legal que lo dote de poder, por lo que ejerce este más de facto que de *iure*” (Zoreda, 2012, p. 43). Entre los poderes fácticos se encuentran: las organizaciones sindicales corporativas que desarrolló el viejo régimen (particularmente los sindicatos de maestros, por ejemplo, el SNTE), los caciques rurales que han sobrevivido al vendaval neoliberal, el clientelismo (intercambio

de favores entre políticos que dan prebendas, cargos públicos y presupuesto a cambio de apoyo político o económico),<sup>43</sup> las organizaciones clientelistas urbanas, las redes de intereses creados en el sistema de justicia (Poder Judicial) y en los partidos políticos, los poderes fácticos económicos que favorecen a unos cuantos y, por último, la impronta del crimen organizado. Alberto Olvera lo resume de la siguiente manera:

Los poderes fácticos ilegales se expresan hoy día principalmente en la capacidad del narcotráfico para controlar territorios, diversificar sus negocios a la trata de personas (ante todo el tráfico de indocumentados) y el control del contrabando al menudeo, y disputar el monopolio de la violencia al Estado mexicano. Es imposible determinar el poderío económico de la delincuencia organizada, pero se dice que ingresa al país un monto de divisas superior al producido por el turismo y apenas menor a los ingresos derivados de las remesas de los mexicanos en el extranjero o las provenientes de la explotación petrolera (ambas en el rango de los 25 mil millones de dólares anuales). La importancia económica del narcotráfico hoy en México es extraordinaria, pues explica mucho del funcionamiento del mercado inmobiliario en varias ciudades del norte y de las costas de México, así como la existencia de una fuente de empleo ilegal para miles de personas (Olvera, 2011, pp. 330-331).

Esto explica, en parte, por qué México es un Estado “frágil” o “fallido” y por qué han surgido grupos que disputan al Estado el monopolio de la violencia y, con ello, una parte del espacio geográfico, zonas territoriales que son controladas por la delincuencia organizada. Setenta años de un supuesto “partido” hegemónico da en gran parte las causas para que podamos afirmar que México, por lo menos, en algunas zonas del país, es un Estado fallido. Pero, ¿qué características tiene un Estado fallido? Nadia Vázquez Cortés nos dice que

<sup>43</sup> Para el politólogo Luis Carlos Ugalde, ex consejero presidente del antes IFE: "Hay cinco causas que han moldeado el carácter clientelista de la democracia mexicana: 1) el Estado 'rentista'; 2) el Estado 'capturado'; 3) la impunidad política; 4) la partidocracia; y el 5) el surgimiento de los gobernadores como una fuerza política regional sin contrapesos" (Ugalde, 2014, p.259 y ss).

En dichos Estados, la excepción se ha convertido en la regla y los diferentes actores políticos (gobierno, guerrilla, organizaciones criminales) pueden actuar bajo sus propias normas, ya que la emergencia, como condición temporal, se convierte en una justificación para llevar a cabo todo tipo de acciones (Vázquez, 2014, p. 874).

La hegemonía priista creada por setenta años en México se confabuló, como mencionamos, a través del control de poderes fácticos como el corporativismo, el clientelismo, el control de la vida política en todo el país (la decisión desde el centro de gobernadores, senadores, diputados y estos, a su vez, influenciaban en la toma de decisiones del centro para elegir a diputados locales y presidentes municipales), una inexistente separación de poderes, entre otros; prácticas totalmente antidemocráticas. Todo ello monopolizado por el presidente de la república en gestión, el cual fungía como líder único de este monopolio jerarquizado.

El priismo tenía relativamente controlado el tráfico de drogas a través del amparo de algunos narcotraficantes, que con dádivas al gobierno mantenían una especie de asociación clandestina que controlaba el negocio del narcotráfico. Sin embargo, en cuestiones de narcotráfico esta jerarquización era muy endeble. Así lo aclara Guillermo Pereyra:

El régimen priista no tuvo la unidad rigurosa que usualmente se le imputa porque nunca se impuso de manera homogénea a todos los grupos criminales. En lugar de ello, la relación entre Estados y narcotráfico estaba medida por un sistema de acuerdos tácitos y de aplicación selectiva de la ley, que fijaba límites y posibilidades a la expansión del mercado de drogas (Pereyra, 2012, p. 433).

Pero, ante el desmoronamiento del monopolio del líder único, la estructura mutó, dando paso a otras redes que ya no eran controladas por un poder central. Esto provocó que esta red monopolística autoritaria se debilitara, cuando las élites opositoras lograron mantener sus propias redes clientelares fuera del monopolio estatal.

Cuando un Estado-monopólico se debilita, otros actores internos se fortalecen. En los países colapsados o fallidos, la violencia ha dejado de ser monopolizada por el Estado, dando lugar a su privatización. Entonces la guerra deja de ser entre ejércitos nacionales, para ser entre Estados y actores no estatales como grupos paramilitares, rebeldes, traficantes, mercenarios, guerrillas, terroristas. Las consecuencias de estas “nuevas guerras” recaen sobre la población civil, atrapada en medio del territorio que sirve como campo de batalla (Vázquez, 2014, p. 875).

*Foreign Policy* y *The Fund for Peace* desarrollaron un mecanismo de clasificación de posibles Estados fallidos, mediante el uso de doce indicadores de cohesión y rendimiento de los mismos. Cada indicador es calificado del 1 al 10, donde 1 representa un alto grado de estabilidad estatal y 10 representa el mayor riesgo de colapso y violencia. Los indicadores se dividen en tres categorías: social, económica y política.

Indicadores sociales: 1) presiones demográficas; 2) movimientos masivos de refugiados o desplazados internos; 3) agravios colectivos; 4) fuga crónica de personas.

Indicadores económicos: 5) desarrollo económico desigual; 6) severo deterioro de la economía.

Indicadores políticos: 7) intervención de otros Estados o actores políticos externos; 8) deslegitimación del Estado; 9) suspensión de la aplicación del Principio de Legalidad y violaciones de derechos humanos; 10) los aparatos de seguridad operan como un “Estado dentro del Estado”; 11) élites fraccionadas; y 12) deterioro progresivo del servicio público (Vázquez, 2014, pp. 876-877).

Esta clasificación, sustenta Nadia Vázquez Cortés, se ha convertido en una referencia obligada cuando se habla de Estados fallidos. En realidad, existen diferentes mediciones que permiten diferenciar entre “Estados débiles”, “Estados en proceso de desmoronamiento” y “Estados fallidos o colapsados”. Bajo los parámetros de esta clasificación se dice que una sexta parte de la población vive en países que se encuentran en uno de estos estadios.

Determinar si México es un Estado fallido implicaría hacer un trabajo de encuesta realizada a la sociedad civil en una variedad de entornos societales y análisis profundo entre los expertos para determinar lo más objetivamente la situación de debilitamiento del Estado mexicano. Sin embargo, no podemos negar que México encuadra perfectamente en todos los rubros de la clasificación manifiesta y su valoración no sería del todo satisfactoria. José Antonio Ortega, en su libro *México: ¿rumbo al Estado fallido?* (2010), sustenta que existe un riesgo real de que el crimen organizado conduzca al país a la condición de Estado fallido. El nivel de violencia, la capacidad militar de los grupos criminales (muchos de ellos desertores del ejército y de la policías en los tres niveles de gobierno), la perpetración del crimen organizado en las propias instituciones estatales para su combate, la expansión territorial del crimen organizado (que como círculo vicioso, ante el debilitamiento de un grupo de la delincuencia organizada por parte de las fuerzas federales, llega otro para cubrir el hueco), la impunidad y la pérdida del monopolio de la violencia estatal, refuerzan la idea de un Estado fallido o por lo menos en “proceso de desmoronamiento”.

Por otro lado, un problema relevante ha sido la mezcla del narcotráfico y el surgimiento del neoliberalismo. El libre mercado vino a sustituir la hegemonía estatal. A partir de la década de los ochenta una oleada neoliberal afectó al gobierno centralista y benefició a los gobiernos estatales y locales, dando paso a la feudalización del poder político acrecentando las prerrogativas de estos. El negocio de las drogas empezó a hacer mella en los gobiernos locales a través del financiamiento de campañas electorales, provocando la protección de grupos criminales a cambio de dádivas en favor de gobernadores, diputados locales y presidentes municipales. Todo ello con el fin de una protección local con la mínima injerencia del gobierno federal. La pluralización del sistema de partidos a partir de la llamada “transición democrática” que, irónicamente, facilitó el financiamiento por parte del crimen organizado de diversas campañas electorales de políticos que bus-

can acceder a cargos estatales y municipales (esta dialéctica llegó, actualmente, a lo más alto de su perversión con un presidente municipal apoyado por el crimen organizado en Iguala, Guerrero: José Luis Abarca, que tuvo como desenlace la muerte de 43 normalistas de Ayotzinapa).

La feudalización del poder político en México que tiene lugar a partir de la transición democrática y las formidables ganancias del narcotráfico pueden explicar la expansión del negocio de la droga, pero la compleja estructura organizativa es la base del poder de los grupos criminales. El poder criminal es el resultado de la articulación de funciones de *facto* de soberanía (ejercicio de la violencia, intimidación, relaciones de mando y obediencia, establecimiento de pactos basados en lealtades personales), métodos flexibles de administración de negocios y una gubernamentalidad criminal que genera beneficios para diversos grupos y poblaciones (Pereyra, 2012, p. 436).

Ante ello el crimen organizado asume de *facto* funciones de soberanía y gubernamentalidad. El propio Guillermo Pereyra, a través de Michel Foucault, argumenta que el poder soberano se ejerce sobre sujetos afincados en un territorio y su finalidad es lograr el respeto del orden establecido. Soberano es quien se reserva el derecho de matar a quienes alteran un orden para asegurar la continuidad del cuerpo político. El poder soberano busca el mínimo de gasto y el máximo de eficacia. Al contrario, la gubernamentalidad gestiona recursos y controla personas, y su función principal es mejorar el destino de la población. La gubernamentalidad gestiona la legitimidad del soberano. El Estado en varias partes del territorio, controladas por la delincuencia organizada, perdió el monopolio de la violencia y *facto* la ejercen los grupos criminales y, también, perdió parte del monopolio de la gubernamentalidad, ya que estos grupos criminales gestionan bienestar para la población, por medio de empleos, construcción de viviendas, servicios públicos, préstamos económicos para iniciar o acrecentar negocios (que por cierto, sirven al crimen organizado como lavado de dinero) y hasta la construcción de escuelas. Ante ello, Pereyra nos dice,

que debe subrayarse que el poder gubernamental no lo ejercen únicamente los Estados. Cualquier sujeto político, social o económico puede ejercer funciones de gobierno en la medida que asume la gestión eficaz de recursos o la administración de personas o poblaciones. [...] Lo mismo puede decirse del poder de la soberanía: éste puede ser disputado, e incluso apropiado, por otros sujetos que no sean estatales, y el Estado puede perder el monopolio de la violencia, el control del territorio y la capacidad de decir sobre la vida y la muerte (2012, p. 431).

Ciertamente, el debilitamiento de los monopolios no es inmediato sino que se va gestando con el paso del tiempo. La delincuencia organizada en México ya era un problema en los últimos años del priismo. No es gratuito que se haya llevado a cabo una reforma constitucional en 1993 sobre el tratamiento de la delincuencia organizada, posteriormente, en 1996 se instituyó el ordenamiento denominado Ley Federal contra la Delincuencia Organizada (García Ramírez, 2008a).

La Ley Federal contra la Delincuencia Organizada (LFDO) en su artículo 2o. establece:

Cuando tres o más personas acuerden organizarse o se organizan para realizar, en forma permanente o reiterada, conductas que por sí o unidas a otras tienen como fin o resultado cometer alguno o algunos de los delitos siguientes, serán sancionadas por ese solo hecho, como miembros de la delincuencia organizada: I. Terrorismo, previsto en el artículo 139, párrafo primero; contra la salud, previsto en el artículo 194 y 195, párrafo primero; falsificación o alteración de moneda, previsto en el artículo 234, 236 y 237; operaciones con recursos de procedencia ilícita, previsto en el artículo 400 bis, todos del Código Penal para el Distrito Federal en Materia del Fuero Común y para toda la República en Materia del Fuero Federal; II. Acopio y tráfico de armas, previsto en los artículos 83 bis y 84 de la Ley Federal de Armas de Fuego y Explosivos; III. Tráfico de indocumentados, previsto en el artículo 138 de la Ley General de Población; IV. Tráfico de órganos, previsto en los artículos 461, 462 y 462 bis de la Ley General de Salud, y V. Asalto, previsto en los artículos 286 y 287; secuestro, previsto en el artículo 366, y robo de vehículos, previsto en el artículo 381 bis del Código Penal para el Distrito

Federal en Materia del Fuero Común y para toda la República en Materia de Fuero Federal, o en las disposiciones correspondientes de las legislaciones penales estatales.

La LFDO tuvo críticos y seguidores, respecto a los primeros, esta ley es un óbice que disminuye las garantías de los ciudadanos y restringe derechos ante proceso penal. Mientras que para los apologistas estas restricciones son necesarias para un combate frontal contra la delincuencia organizada. Entre los instrumentos de investigación implementados en esta ley se encuentran:

- La infiltración de agentes en la estructura.
- La intervención de comunicaciones privadas.
- El cateo.
- La recompensa.
- La información anónima.
- El arraigo.
- La reserva de actuación de averiguación previa.
- El aseguramiento de bienes.

Desde el sexenio de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), se consideró al narcotráfico como un problema de seguridad nacional, pues afectaba la estabilidad del país; por lo cual, habría que declarar la guerra a quienes se dedicaban a esa actividad. La fragilidad de las instituciones, fundamentalmente encargadas de la seguridad pública, provocó la participación de las fuerzas armadas en el combate al narcotráfico. Sin embargo, se han desvirtuado los campos de acción que conforman la seguridad nacional, la seguridad interior y la seguridad pública.<sup>44</sup> Las fuerzas armadas

<sup>44</sup> En el artículo 89 constitucional se encuentran las facultades y obligaciones del presidente, entre las cuales se ostentan las referentes a la seguridad nacional:

“Fracción VI. Preservar la seguridad nacional, en los términos de la ley respectiva, y disponer de la totalidad de la Fuerza Armada y de la Fuerza Aérea para la seguridad interior y defensa exterior de la Federación;

VII. Disponer de la Guardia Nacional para los mismos objetos, en los términos que previene la fracción IV del artículo 76.

VIII. Declarar la guerra en nombre de los Estados Unidos Mexicanos, previa ley del Congreso de la Unión”.

se han transformado en una fuerza policial por la impericia y corrupción de las instituciones que ostentan el cargo.

El problema del narcotráfico ha mutado en un problema de seguridad nacional, pues la seguridad pública depende del combate al narcotráfico. Empero, la problemática es añeja, así lo aclara Martín Gabriel Barrón:

México tiene una larga experiencia en la participación de las fuerzas armadas en la lucha contra las drogas, pues la participación de los militares en el combate a las drogas data de por lo menos la década de los treinta, pero se volvió especialmente importante a finales de los setenta. La militarización del combate a las drogas recibió nuevo impulso en la siguiente década, cuando el presidente Miguel de la Madrid lo declaró un asunto de Seguridad Nacional y con ello se ha recrudecido la militarización desde hace dos décadas de las instituciones responsables del combate al narcotráfico, todo ello a instancias y presiones de Estados Unidos (Barrón, 2012, pp. 166-167).

En 1998, Ernesto Zedillo instituyó la Policía Federal Preventiva; con estas atribuciones principales: 1) combatir el crimen organizado y otros delitos que amenazan la seguridad nacional; 2) restaurar y mantener el orden público; 3) la lucha contra el narcotráfico; 4) rescatar a víctimas de secuestro, etcétera.

La propia Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) tuvo la oportunidad de enfrentar el problema ante la acción de inconstitucionalidad 1/96 relacionada con la participación del ejército y la fuerza aérea en auxilio de las autoridades civiles (Suprema Corte de Justicia, 1996). El caso fue presentado por un grupo de diputados federales. En este asunto la normas constitucionales sujetas a interpretación son, además del 29 constitucional, el artículo 129 relacionado con la fracción VI del artículo 89. En relación con el artículo 129, dice a la letra: “En tiempos de paz, ninguna autoridad militar puede ejercer más funciones que las que tengan exacta conexión con la disciplina militar...” (CPEUM, 2015, p. 271). Por su parte, el 89 constitucional en su fracción VI dice: “Preservar la seguridad nacional, en los términos de la ley

respectiva, y disponer de la totalidad de la Fuerza Armada permanente o sea del Ejército, de la Armada y de la Fuerza Aérea para la seguridad interior y defensa exterior de la Federación” (CPEUM, 2015, p. 166). Como puede observarse existe una obvia contradicción entre los dos artículos; donde el primero manifiesta una restricción al uso de las fuerzas armadas en tiempos de paz y, por el contrario, el segundo le hace ostensible al presidente una obligación y una prerrogativa al mismo tiempo de preservar la seguridad nacional y disponer de las fuerzas armadas para la seguridad interior y defensa exterior del país. Al respecto, compartimos la interpretación del jurista Pedro Salazar:

¿Quién puede negar que el uso de las fuerzas armadas para combatir el crimen sea una medida excepcional que, en los hechos, puede traducirse en la restricción de libertades y derechos humanos fundamentales? [...] Se trató de un ejercicio de autismo constitucional que permitió a los ministros respaldar la constitucionalidad de la estrategia militarizada para combatir a la criminalidad sin ponderar las implicaciones prácticas —reales, materiales, efectivas, cotidianas— que dicha decisión podía suponer para los ciudadanos que, amenazados con la criminalidad creciente, tendrían que lidiar con posibles excesos de soldados y marinos (Salazar, 2013, p. 252).

El hito de esta acción de inconstitucionalidad era la (in) constitucionalidad de la decisión del presidente de disponer de las fuerzas armadas para enfrentar al crimen organizado. Pero la SCJN falló a favor de que las fuerzas armadas y fuerza aérea puede actuar acatando órdenes del presidente.

En el mismo tenor, pero en tiempos de Felipe Calderón, las críticas más acuciantes al gobierno fueron haber llevado el discurso de la Seguridad Nacional como corolario de la inserción del Ejército y la Armada a las calles, a partir de diciembre de 2006. Esta situación propició una atmósfera de incertidumbre respecto a los derechos humanos y la suspensión de garantías. Human Rights Watch documentó más de 200 casos de violaciones de derechos humanos de las Fuerzas Armadas a finales de 2011, en contra

de la lucha contra las drogas.<sup>45</sup> Pero, el caso de la desaparición forzada de Rosendo Radilla cambió el paradigma. La SCJN en expediente Varios 912/2010 inserta la sentencia dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Radilla contra el Estado mexicano, dando los parámetros de como los juzgadores deben actualizar el principio de supremacía constitucional y aplicar el control difuso, que incluye las normas de derechos humanos previstas en tratados internacionales.<sup>46</sup> El gobierno de Felipe Calderón fue renuente ante las exigencias de organismos internacionales de protección a los derechos fundamentales, como Amnistía Internacional, Human Rights Watch y Office on Latin America Washington (WOLA), para impulsar una reforma que juzgara las violaciones a derechos humanos por parte de militares en contra de civiles por tribunales del orden común y no militar, debido al solapamiento de violaciones a derechos humanos por parte del propio Ejército y Fuerzas Armadas. Tendría que llegar la nueva administración, encabezada por Enrique Peña Nieto, para hacer tal reforma. El 14 de junio de 2014, en el *Diario Oficial de la Federación*, se publicaron las nuevas disposiciones: los delitos del orden común o federal que sean cometidos por militares contra civiles ya no serán abordados por la justicia castrense, sino que deberán ser remitidos a los tribunales ordinarios. Sin embargo, el cambio jurídico se quedó en la letra, por lo menos en relación con la tortura en los que participó en varios casos el Ejército. De acuerdo con cifras de Amnistía Internacional, la tortura es un crimen que goza de impunidad en México: “Según datos del Consejo de la Judicatura Federal, los tribunales federales tramitaron 123 enjuiciamientos por tortura entre 2005 y 2013; tan solo siete desembocaron en condenas en aplicación de la legislación federal” (Amnistía Internacional, 2015).

<sup>45</sup> Human Rights Watch ponunció en Nueva York, en 2011: “Ni seguridad ni derechos: Ejecuciones, desapariciones y tortura en la guerra contra el narcotráfico de México”.

<sup>46</sup> “Caso Radilla Pacheco vs. México”. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Sentencia del 23 de noviembre de 2010. Serie C, núm. 209. Para un análisis del caso Radilla véase el texto de Cossío (2012, pp. 31-63).

Al respecto Jorge Carpizo, escribe:

Problema difícil es precisar cuándo puede el presidente hacer uso de la fuerza pública para preservar la seguridad interior; una contestación general podría ser la siguiente: existe una paz mínima para el desarrollo de la vida cotidiana; si ella peligrá, el presidente puede hacer uso de esta facultad. La regla anterior es de aristas no bien definidas, pero hay que aclarar que en el ejercicio de la facultad a que nos referimos, no se deben violar los derechos humanos. Si la situación llegase a configurar una emergencia, el presidente tiene que solicitar al congreso la suspensión de las garantías individuales; es decir, el solo criterio del presidente no es suficiente para calificar lo crítico de la situación sino que para ello se requiere la intervención del congreso [...] Se ha usado esta facultad para preservar funciones relacionadas con la existencia y la operación del propio gobierno, por lo que es, sin duda, una de las atribuciones más delicadas que tiene el presidente [...] Esta facultad debe ser usada como fuerza del derecho y para preservar la vigencia de la Constitución, y no como un medio persecutorio y represivo (Carpizo, 2002, pp. 285-286).

Sin embargo, ha imperado una especie de fobia a la utilización del artículo 29 constitucional por parte de los diferentes presidentes de la república. Por consiguiente, se percibe la idea de que la utilización de la suspensión de garantías denota un gobierno débil, pues no resuelve situaciones de crisis o emergencia por medios normales. Para subsanar la falta de utilización del estado de excepción, el Estado mexicano ha instaurado otro tipo de estratagemas. Es el caso de la reforma constitucional de 2008 respecto a la delincuencia organizada, es decir, un derecho penal del enemigo, caracterizado por tres elementos. El primero de ellos se fundamenta en la prospección y anticipación de la punibilidad, o sea, en la factibilidad de un hecho futuro a diferencia de lo que tradicionalmente se manejaba, que era un suceso retrospectivo (la comisión de un delito). En segundo lugar, las penas previstas son desproporcionadamente altas, dicho en otras palabras, son sentencias de larga duración donde los derechos de los delincuentes se vulneran bajo un argumento por el

cual se les considera de “alta peligrosidad” y se les recluye en una prisión de máxima seguridad. En tercer lugar, determinadas garantías procesales son relativizadas, incluso suprimidas (Jakobs y Polaino, 2008; Parma, 2009, p. 27).

El 18 de junio de 2008 se aprobó el decreto que modifica la función del Estado en materia de seguridad nacional. Como consecuencia se adecuaron diversos ordenamientos legales, entre los que destacaron la publicación de la Ley General del Sistema Nacional de Seguridad Pública (LGSNSP) en enero de 2009, la Ley de la Policía Federal (LPF) en junio de 2009 y la llamada “miscelánea penal” del 23 de enero del mismo año, la cual se instrumentó mediante diversas reformas y adiciones al Código Federal de Procedimientos Penales, a la Ley contra la Delincuencia Organizada, a la Ley que Establece las Normas Mínimas sobre Readaptación Social de Sentenciados, al Código Penal Federal y a la Ley Orgánica de la Procuraduría General de la República. Por lo tanto, se modificaron los artículos 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23; las fracciones XXI y XXIII del artículo 73; la fracción VII del artículo 115 y la fracción XIII del apartado B del artículo 123 constitucionales. En el artículo 16 constitucional se incorporó una descripción de la delincuencia organizada, asaz genérica y ambigua: “por delincuencia organizada se entiende una organización de hecho de tres o más personas, para cometer delitos en forma permanente o reiterada, en los términos de la ley de la materia” (CPEUM, 2015, p. 40).

Jorge Carpizo sintetiza las reformas a la normatividad relativa a la delincuencia organizada de la siguiente manera:

- a) Por primera vez se define constitucionalmente el concepto de delincuencia organizada. No obstante, es una definición tan amplia que se vuelve imprecisa y, por ende, puede resultar peligrosa para las libertades.
- b) Se crean dos derechos penales; el que puede llamarse ordinario, con amplias garantías, que se enriquece con nuevos derechos, y otro, de carácter excepcional para el crimen organizado, con garantías reducidas o “recorta-

das”, cuyo origen se encuentra en la Ley Federal contra la Delincuencia Organizada de 1996 que implantó una ruta desgarantizadora.

- c) La figura del arraigo de una persona se introduce a la Constitución para delitos de delincuencia organizada hasta por cuarenta días, los cuales podrán prorrogarse hasta ochenta. El arraigo lo decreta el juez a petición del Ministerio Público.
- d) Tratándose de delincuencia organizada, si el inculpado evade la acción de la justicia después de la emisión del auto de vinculación a proceso (antes auto de formal prisión), o es puesto a disposición de otro juez que lo reclama en el extranjero, se suspende el proceso y los plazos para la prescripción de la acción penal.
- e) En delincuencia organizada, el juez podrá autorizar que se mantenga en reserva el nombre y datos del acusador, y los beneficios a favor del inculpado, procesado o sentenciado que preste ayuda eficaz en la investigación y persecución de ese tipo de delitos.
- f) En delincuencia organizada, las actuaciones en la fase de investigación podrán tener el valor probatorio, cuando no se puedan reproducir en el juicio o existan riesgos para los testigos o las víctimas. El inculpado las puede objetar, impugnar o aportar pruebas en contrario.
- g) No se considera confiscación la “extinción de dominio” de bienes a favor del Estado, que se ha conocido como bienes asegurados, se precisa que para ello se establecerá un procedimiento jurisdiccional y autónomo de la materia penal, procederá en los casos de delincuencia organizada, delitos contra la salud, secuestro, robo de vehículos y trata de personas, y respecto de los bienes que la Constitución especifica.

Este aspecto es importante porque golpea al crimen organizado y otros delitos graves en su propio corazón: los inmensos rendimientos económicos que implican y que

son la causa de la realización de esos delitos. Como bien dice la exposición de motivos del proyecto, se enfrenta a la delincuencia afectándose directamente a la economía del crimen, se aumentan sus costos y se reducen sus ganancias.

- h) Se faculta al Congreso de la Unión para legislar en materia de delincuencia organizada. En consecuencia, las entidades federativas ya no poseerán dicha atribución (Carpizo, 2009, p. 392).

Jorge Carpizo, en relación con la delincuencia organizada, nos hace saber que al ser el crimen organizado una realidad actual y además globalizada ha entrado en vigor la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional o Convención de Palermo.<sup>47</sup>

El expresidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, Sergio García Ramírez, fija su postura ante la reforma judicial de una manera negativa:

La reforma constitucional altera el rumbo e incorpora dos sistemas: uno de carácter supuestamente ordinario, con amplios derechos y garantías; y otro de naturaleza supuestamente excepcional, con derechos y garantías reducidos o recortados, aplicable a la delincuencia organizada. Con ello se “constitucionaliza” el proceso “desgarantizador” iniciado en 1996 con la deplorable Ley Federal contra la Delincuencia Organizada, que infectó el proceso penal. En 1996 teníamos a la vista un grave problema: la delincuencia organizada. Ahora tenemos dos: esa delincuencia, que ha crecido hasta extremos insospechados, y la legislación dictada para combatirla. Y ya no se tratará solamente de una ley, sino de normas constitucionales, nada menos. Así habríamos inaugurado en la propia Ley Suprema la “guantanamoización” de la justicia penal. Es un error desmontar el Estado de Derecho con el objetivo de preservarlo. Esta paradoja entraña severos peligros en la propia Ley Suprema (García Ramírez, 2008b, p. 14).

<sup>47</sup> Este documento fue suscrito por miembros de la Organización de las Naciones Unidas en Palermo, Italia, el 15 de diciembre de 2000. Fue aprobado por el Senado de la república mexicana el 22 de octubre de 2002 y publicada el 2 de diciembre del mismo año; ratificada el 4 de marzo de 2003 y publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 11 de abril del mismo año.

De acuerdo con el jurista Sergio García Ramírez, el discurso de Calderón en torno al combate de la delincuencia es perverso. La “guantanamoización” de la justicia penal crea una zona de vacío de legalidad, donde ante una deficiente capacidad investigadora de la Procuraduría General de la República, todos somos proclives de ser sujetos de este sistema penal donde la carga de la prueba de inocencia recae en el supuesto inculpativo.

Las manifestaciones de violencia social son perturbaciones que opacan el sistema sacrificial y la ausencia de la razón en las reglas arbitrarias son la proyección ideológica para fundar el empleo de las Fuerzas Armadas y policiales como violencia del Estado.

La violencia suprema consiste en la anulación de la doble inscripción de un único y mismo acto: del acto que funda, produce, el Orden simbólico y (re) aparece dentro de este orden como uno de sus elementos, legitimado, fundado por él. La pregunta por los “orígenes” es por tanto, el punto traumático de todo orden legal: es lo que ese Orden debe “reprimir primordialmente” si ha de mantener su carácter de orden. En este sentido, la “dialéctica designa el esfuerzo por exhumar, volver visible nuevamente, esta violencia constitutiva cuya “represión” es coexistencia con la existencia misma del Orden (Žižek, 2003, p. 303).

Frente a la violencia del otro (delincuencia organizada), se impone la violencia del Estado, en el que los “derechos humanos son aceptables si son ‘repensados’ para incluir la tortura y el estado de emergencia permanente” (Žižek, 2004a, p. 125), por ende, la violencia real, es “una especie de escenificación que surge cuando la ficción simbólica que garantiza la vida de la comunidad está en peligro” (Žižek, 1999, p. 109). Parece ser que nos encontramos ante un doble estado de excepción, aquel que de *facto* ha interpuesto la delincuencia organizada a través de la violencia y un estado de excepción interpuesto por el Estado para combatir el estado de excepción de la delincuencia organizada a través de medidas que vulneran los derechos humanos y las garantías procesales de un supuesto delincuente que podemos ser nosotros. ¡Vaya paradoja!

Felipe Calderón Hinojosa, en el discurso proclamado el 9 de marzo de 2007, planteó la iniciativa de reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

A medida que un estado democrático de Derecho avanza en su desarrollo político y económico, algunas variables se ven afectadas de modo diverso. Tal es el caso de la incidencia delictiva [...] el gobierno de México es enfático en reiterar su compromiso de enfrentar el crimen organizado con todas las fortalezas del Estado, con permanencia y efectividad [...] A través de la presente iniciativa, el Ejecutivo Federal a mi cargo hace un enérgico llamado a las fuerzas políticas para el único interés y objetivo que, como servidores públicos, debemos tener en consideración: México.

¿A qué estado democrático se refiere?, ¿la utilización de las fuerzas armadas para el control de las expectativas sociales constituye un avance?, ¿en dónde se encuentra el goce al que nos invitó Calderón? El discurso convoca al sacrificio y demanda la coexistencia pacífica mediante la intolerancia, el encierro o muerte de los excluidos y el acoso de los otros señalados como sospechosos; la puesta en escena del perverso conduce a los límites de la palabra, del *ius poenale* y el *ius puniendo*, para restringir los derechos fundamentales e imponer prácticas de crueldad legalizadas; plantea todos los medios para someter al otro, desde la perversión (castigar anticipadamente), el proceso judicial (reclusión en prisión de máxima seguridad y con penalidades equivalentes a cadena perpetua) o no inscribirlo en el derecho, esto último es convocar al “homo sacer”,<sup>48</sup> privarlo de derechos (Agamben, 1997,

<sup>48</sup> Agamben acude a una figura jurídica que tiene su origen en el antiguo derecho romano: el *Homo sacer*. “Los tribunos, magistrados, que representaban los intereses de las tribus romanas, estaban protegidos por una ley sagrada; allí se estipulaba que la figura del tribuno era inviolable y cualquier persona que intentara atentar contra su persona era declarado *Homo sacer*, es decir un hombre proscrito. La palabra *sacer* se relaciona con el término sagrado, que quiere decir separado. El *Homo sacer* podía ser asesinado por cualquier persona sin que este acto fuese condenado de manera alguna. A su vez, su patrimonio quedaba a disposición del estado y se entregaría a los templos plebeyos. Agamben pretende mostrar con esta figura de paradoja de cómo se puede excluir de manera legal de la vida política, de sus derechos, e incluso de la vida misma del individuo” (Guerrero y Cavallazzi, 2010, p. 287).

p. 244), esto es, que el discurso del perverso impone la ley de su deseo, mediante políticas de terror y economización del castigo, para permitirse el imperativo superyoico del gozar.

La excepción, ahora, hace la regla, pues el derecho penal de excepción que contempla la Ley Federal contra la Delincuencia Organizada lo demuestra: la excepción es aplicable a todos. En esa zona de vacío e indeterminación del orden jurídico todos estamos expuestos, bajo el mito de la guerra preventiva en contra de la delincuencia organizada, se nos quitó nuestro *estatus* de ciudadanos, y se nos sujeta a un derecho penal del enemigo jakobsiano, es decir, para el Estado todos somos el enemigo. Claro, de un enemigo como la delincuencia organizada, que ellos mismos crearon y que ahora no pueden y, algunas veces, no quieren contener.

### ***La reciente reforma al 29 constitucional***

La reforma a la Constitución, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 10 de junio de 2011, en materia de derechos humanos, establece un cambio, sin precedentes en la cultura jurídica mexicana. Empero, aunque es una reforma de gran calado, no fue por el ingenio de los legisladores, sino simplemente se obedecieron los tratados internacionales firmados por México.<sup>49</sup> En relación con el tema que nos ocupa, los estados de excepción, la reforma al artículo 29 constitucional sufre varios cambios jurídicamente, pero no resuelven el problema de fondo que venimos anunciando a lo largo de esta investigación. En total, 11 artículos de la Constitución tuvieron cambios, el *Diario Oficial* del 10 de junio de 2011, anuncia:

SE APRUEBA EL DECRETO POR EL QUE SE MODIFICA LA DENOMINACIÓN DEL CAPÍTULO I DEL TÍTULO PRIMERO Y REFORMA DIVERSOS ARTÍCULOS DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

<sup>49</sup> Para sustentar esta idea, veáse el apéndice al final del libro.

ARTÍCULO ÚNICO.- Se modifica la denominación del Capítulo Primero del Título Primero; el primero y quinto párrafos del artículo 1o.; el segundo párrafo del artículo 3o.; el primer párrafo del artículo 11; el artículo 15; el segundo párrafo del artículo 18; el primer párrafo del artículo 29; el primer párrafo del artículo 33; la fracción décima del artículo 89; el segundo párrafo del artículo 97; el segundo y tercer párrafo del artículo B del artículo 102; y el inciso g) de la fracción segunda del artículo 105; la adición de dos nuevos párrafos, segundo y tercero, al artículo 1o. y recorriéndose los actuales en su orden; un nuevo párrafo segundo al artículo 11, los párrafos segundo, tercero, cuarto y quinto al artículo 29; un nuevo párrafo segundo al artículo 33; recorriéndose los actuales en su orden y los nuevos párrafos quinto, octavo y undécimo, recorriéndose los actuales en su orden, al artículo 102 del Apartado B; todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (*Diario Oficial de la Federación*, 10 de junio de 2011).

Respecto a la denominación del Capítulo Primero del Título Primero, antes de la reforma era “De las garantías individuales”; con la reforma es “De los derechos humanos y sus garantías”. Por otra parte, en relación con las modificaciones y adiciones interesa, particularmente, las del artículo 1o. y, a razón del tema que nos ocupa, las del artículo 29.

El artículo 1o. antes de la reforma rezaba:

En los Estados Unidos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos y con las condiciones que ella misma establece.

Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por este solo hecho, su libertad y la protección de las leyes.

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las referencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y las libertades de las personas.

Con la reforma, el Título Primero, Capítulo I, queda de la siguiente manera:

*De los derechos Humanos y sus Garantías*

**Artículo 1o.** En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

[...]

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

En el marco de la reforma constitucional de derechos humanos, en el párrafo primero se cambia el término *individuo* por el de *persona*, se incorpora el reconocimiento del goce de los derechos humanos recogidos en tratados internacionales reconocidos por México así como las garantías para su protección. El ex presi-

dente ministro de la SCJN, Juan Silva Meza, hace una aclaración que no debe ser malinterpretada:

se señala como titulares de los derechos a las personas, no a los individuos. Sobre el particular, de entrada vale la pena descartar interpretaciones regresivas que cuestionan si el término persona excluye a las personas jurídicas o morales [...] Asimismo, si ha de seguirse una interpretación bajo principio *pro persona*, es manifiesto que de haberse buscado excluir a las personas jurídicas en esta cuestión, en el texto constitucional debió señalarse por expreso, y, al no ser ese el caso, se impone a quienes interpreten esta posición normativa no introducir distinciones ahí donde no las hay (2012, pp. 79-80).

Se adicionan dos nuevos párrafos, el segundo y el tercero a este artículo. En el segundo se incorpora la interpretación de las normas relativas a derechos humanos bajo el principio *pro personae*. El tercero establece las obligaciones a cargo de todas las autoridades de respeto, protección y reparación de violaciones a los derechos humanos bajo los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. El párrafo quinto, antes tercero, señala ahora de manera explícita la prohibición de no discriminación por motivo de preferencias sexuales de las personas.

En el artículo primero constitucional se recoge la figura de la *interpretación conforme*, al señalarse que todas las normas relativas a derechos humanos, del rango jerárquico que sean, se deberán interpretar a la luz de la propia Constitución y de los tratados internacionales. Esto se conoce como bloque de constitucionalidad, que es la integración de la carta magna y los tratados internacionales, con el fin de que la interpretación jurídica marche concomitante entre ambos en el ordenamiento jurídico mexicano.

Empero, la vigencia de los derechos humanos en un país no solo depende de que estos estén reconocidos en la Constitución, en las leyes, o bien, en diversos tratados que consagran derechos humanos, tampoco por el hecho de tener tribunales organizados y procesos ajustados a los estándares internacionales. La sentencia del politólogo José Antonio Aguilar Rivera resulta aleccionadora

advirtiéndonos de los peligros de las simples reformas constitucionales y su estéril mella en la vida social de un país:

En el siglo XIX los liberales creyeron ingenuamente que el país cambiaría tan pronto fueran promulgadas sus constituciones. Pensaron que la constitución desaparecería mágicamente las prácticas autoritarias arraigadas por siglos y aparecerían en su lugar ciudadanos respetuosos de la ley. Lo que observamos en la actualidad es una reedición de la ilusión constitucional decimonónica. Si algo, la sociedad mexicana debería haber aprendido a descreer de los pases mágicos (2011a, p. 6).

Los cambios normativos son una perogrullada, en modo alguno son suficientes para modificar nuestra realidad. Así es, no existen los pases mágicos entre ley (Constitución) o reforma escrita y la realidad social; es cierto que este cúmulo de herramientas resulta indispensable, pero no basta; tal vez, el pasado nos condena y, por ello, se vuelve primordial recurrir a otras fuentes más allá de nuestra tradición para llevar a la praxis dicha reforma a los derechos humanos.

Lo que vislumbramos con esta reforma es el reconocimiento de los derechos humanos inalienables establecidos en los tratados internacionales, en el párrafo 5 se acepta lo que el *Pacto Internacional de las Naciones Unidas* contempla en su artículo 2: el derecho a la vida, la prohibición de la tortura, a la esclavitud entre otros. Dicha reforma solo puede llevarse a cabo bajo estados netamente consolidados, no ante estados agónicos. Por lo tanto, la reforma al capítulo I de la Constitución da la apariencia de ser simples buenos deseos ante un estado donde impera la violencia, la delincuencia organizada y grupos de poder ilegítimos.

Respecto a la reforma al artículo 29 constitucional, donde se modifica su primer párrafo y la adición de los párrafos 2, 3, 4 y 5, tenemos lo siguiente:

Artículo 29. En los casos de invasión, perturbación grave de la paz pública, o de cualquier otro que ponga a la sociedad en grave peligro o conflicto, solamente el Presidente de los Estados

Unidos Mexicanos, de acuerdo con los titulares de las Secretarías de Estado y la Procuraduría General de la República y con la aprobación del Congreso de la Unión o de la Comisión Permanente cuando aquel no estuviere reunido, podrá restringir o suspender en todo el país o en lugar determinado el ejercicio de los derechos y las garantías que fuesen obstáculo para hacer frente, rápida y fácilmente a la situación; pero deberá hacerlo por un tiempo limitado, por medio de prevenciones generales y sin que la restricción o suspensión se contraiga a determinada persona. Si la restricción o suspensión tuviese lugar hallándose el Congreso reunido, éste concederá las autorizaciones que estime necesarias para que el Ejecutivo haga frente a la situación; pero si se verificase en tiempo receso, se convocará de inmediato al Congreso para que las acuerde.

En los decretos que se expidan, no podrá restringirse ni suspenderse el ejercicio de los derechos a la no discriminación, al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal, a la protección a la familia, al nombre, a la nacionalidad; los derechos de la niñez; los derechos políticos; las libertades de pensamiento, conciencia y de profesar creencia religiosa alguna; el principio de legalidad y retroactividad; la prohibición de la pena de muerte; la prohibición de la esclavitud y la servidumbre; la prohibición de la desaparición forzada y la tortura; ni las garantías judiciales indispensables para la protección de tales derechos.

La restricción o suspensión del ejercicio de los derechos y garantías debe estar fundada y motivada en los términos establecidos por esta Constitución y ser proporcional al peligro a que se hace frente, observando en todo momento los principios de legalidad, racionalidad, proclamación, publicidad y no discriminación.

Cuando se ponga fin a la restricción o suspensión del ejercicio de los derechos y garantías, bien sea por cumplirse el plazo o porque así lo decrete el Congreso, todas las medidas legales y administrativas adoptadas durante su vigencia quedarán sin efecto de forma inmediata. El ejecutivo podrá hacer observaciones al decreto mediante el cual el Congreso revoque la restricción o suspensión.

Los decretos expedidos por el Ejecutivo durante la restricción o suspensión, serán revisados de oficio e inmediatamente por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la que deberá pronunciarse con la mayor prontitud sobre su constitucionalidad y validez (CPEUM, 2015, pp. 87-88).

Si nos percatamos en el primer párrafo solamente se adicionan cuestiones de sintaxis y la palabra *restricción*. También se advierte el cambio terminológico: ahora se habla de los “derechos” (bien jurídico que se protege) y las “garantías” (el mecanismo de protección). Por otra parte, se distingue entre la posibilidad de “suspensión” y la de “restricción” de los derechos y garantías; por un lado, es posible restringir el ejercicio de determinado derecho o de sus garantías y, por el otro, es posible operar su suspensión. Ante ello aclara Pedro Salazar “que a partir de ahora se contempla la suspensión o restricción ‘del ejercicio’ del derecho y no del derecho mismo. Este fraseo implica que la titularidad de los derechos humanos fundamentalmente no puede suspenderse en ninguna circunstancia” (Salazar, 2013, p. 246).

En relación con la adición del segundo párrafo se hace palpable el reconocimiento de los derechos fundamentales admitidos en el *Pacto y Convenios* firmados por México. En México se tenía la ambigüedad de si el amparo era procedente ante un estado de excepción. Con este párrafo se asegura la garantía judicial del amparo.

En el tercer párrafo se reconoce que la suspensión de garantías debe estar regida por esta constitución y ser proporcional al peligro que se presente. En el cuarto párrafo se señala y se resuelve un vicio que acompañó a México en gran parte del siglo XIX y XX: quedan sin efecto todos los decretos que expidió el ejecutivo después de enfrentar la supuesta emergencia, ya sea porque se cumplió con el término señalado o porque así lo determinó el Congreso. Por último, se reconoce que los tratados que expide el ejecutivo serán revisados inmediatamente para decidir sobre su constitucionalidad y validez.

Respecto a los puntos transitorios, hasta septiembre de 2015, no se ha publicado en el *Diario Oficial de la Federación*, la

Ley Reglamentaria del artículo 29 constitucional. El Punto Cuarto dice: “El Congreso de la Unión expedirá la Ley Reglamentaria del artículo 29 Constitucional en materia de suspensión del ejercicio de los derechos y las garantías, en un plazo máximo de un año, contado a partir del inicio de la vigencia de este decreto” (*Diario Oficial de la Federación*, 2011).

Sin embargo, la interrogante es si dicha reforma de 2011 será un hecho palpable para la protección de los derechos humanos. Como juristas somos conscientes de que en las leyes reglamentarias comúnmente se encuentran las minucias orgánicas para poder aterrizar una reforma. Los tres poderes se han comportado de manera omisa ante tal reto.

En México se agrava la problemática, porque durante los siglos XIX, XX y el inicio del XXI no se consolidó el Estado bajo los parámetros del liberalismo (división de poderes, imperio de la ley, igualdad, libertad, entre otros). Al respecto, en una conversación entre José Antonio Aguilar Rivera y Héctor Aguilar Camín arguyen:

José Antonio Aguilar Rivera (JAAR): Yo veo una similitud muy grande entre las primeras tres décadas de vida independiente en el siglo XIX y nuestra realidad contemporánea. El problema del liberalismo entonces era construir un nuevo Estado sobre las ruinas del antiguo régimen y combatir a las corporaciones. El reto no era limitar el Estado, sino construir uno nuevo, acotado.

Héctor Aguilar Camín (HAC): Un Estado Fuerte.

JAAR. Fuerte en el sentido de que fuera capaz de combatir a ciertos actores sociales que atentaban contra los individuos: las corporaciones, los fueros, la Iglesia. Ahora vivimos una cosa muy similar: tenemos un Estado muy débil, un Estado utilería, y al mismo tiempo tenemos actores sociales poderosísimos, cargados de privilegios corporativos como los sindicatos públicos o las empresas monopólicas que se dedican a extraer rentas de los individuos. Desde luego, las bandas del crimen organizado que nadie controla, como los salteadores de caminos de antaño. Tenemos un Estado ineficiente e injusto y la urgencia de construir uno nuevo.  
HAC: Me gusta la idea de que estamos como los liberales decimonónicos, urgidos de construir un Estado que funcione. Hoy, como

ayer, las asignaturas mayores del Estado liberal están por cursarse: la capacidad de aplicar la ley, la capacidad de garantizar la seguridad de sus ciudadanos, la capacidad de garantizar las libertades civiles. En esto tienes toda la razón. Lo que yo no encuentro en el discurso liberal de hoy en México son ideas consecuentes con el centro de tu argumento: para tener el régimen de libertades que deseamos debemos tener un Estado fuerte capaz de garantizarlas. Veo más bien una desconfianza general del Estado como un reflejo de la desconfianza general del presidencialismo. El Estado parece más bien ser el adversario. Y para muchos liberales, el enemigo (Aguilar Rivera y Aguilar Camín, 2014, p. 52).

Este último argumento de Héctor Aguilar Camín no es baladí: ¿quién es el enemigo? El Estado o la delincuencia organizada. Hasta ahora hemos indagado que las causas de que nos encontremos en este atolladero, obedece a que el Estado (el priismo en su momento y la alternancia con posterioridad) crearon este monstruo. La delincuencia organizada en México es la consecuencia no la causa. La causa es el mal actuar de los que han detentado el poder. El enemigo es el Estado mexicano de *facto*. El problema de la delincuencia organizada se debe a una serie de motivos.

Los motivos son las enfermedades epidémicas que acarrea la sociedad: la desigualdad económica-social, la falta de credibilidad en las instituciones, la corrupción, la pérdida del monopolio de la violencia por parte del “Estado”, la impunidad, entre otros;<sup>50</sup> que se ha convertido en la panacea del narcotráfico, las bandas de secuestradores y los grupos de sicarios. Michel Foucault lo expresa en *Los anormales* de la siguiente manera:

la arbitrariedad del tirano es un ejemplo para los criminales posibles e incluso, en su ilegalidad fundamental, una licencia para el crimen. En efecto, ¿quién no podría autorizarse a *infringir las leyes*,

<sup>50</sup> En México, solo uno de cada 100 delitos llegan a tener ejecución de sentencia condenatoria; es decir, de los 7 millones 483 mil delitos —tanto del fuero común como del federal— que se cometieron en 2010, solo 74 mil 835 han sido condenados. Así, se ha señalado que en México 98.5% de los delitos cometidos quedan impunes, según el estudio *Propuesta del Tecnológico de Monterrey para mejorar la Seguridad Pública* (Milenio, 2010).

*cuando el soberano, que debe promoverlas, esgrimir las y aplicarlas, se atribuye la posibilidad de tergiversarlas, suspenderlas o, como mínimo, no aplicarlas a sí mismo?* (Foucault, 2006, pp. 94-95).

Por consiguiente, el “ciudadano” en la actualidad obedece a tres amos: 1) A la fluidez del mercado y sus reglas que —no, siempre claras— son en detrimento de los más vulnerables; 2) A un Estado agónico “constituido”, con su burocracia y corrupción, que cobra impuestos, pero no cumple con sus funciones primordiales; y 3) A la delincuencia organizada, grupos de poder ilegítimos, altamente violentos, que estafan, secuestran, o, irónicamente, brindan “protección-seguridad” a la ciudadanía, ante otros grupos de delinquentes; o, lo más paradójico, brindan protección contra el mismo Estado. Nos encontramos ante lo que denominó Noam Chomsky “Estado fallido”: “Estados fallidos son aquellos que carecen de capacidad para proteger a sus ciudadanos de la violencia, se consideran más allá del alcance del derecho y padecen un grave déficit democrático que priva a sus instituciones de auténtica sustancia” (Chomsky, 2007, p. 38). La definición de *Foreign Policy* dice:

un Estado que fracasa es aquél en que el gobierno no tiene control real de su territorio, no es reconocido como legítimo por parte importante de la población, no ofrece seguridad interna y servicios públicos esenciales a sus ciudadanos y no tiene el monopolio del uso de la fuerza (Muñoz Ledo, 2010, p. 209).

A lo cual el político Muñoz Ledo sentencia:

Asistimos a un naufragio del orden jurídico [...] Estamos atrapados en un estado de sitio, hipócrita y mortífero. El gobierno reproduce la delincuencia para compensar vacíos de legitimidad. Se empeña en una guerra perdida, corrompe la función del Ejército y condona los delitos cometidos desde las altas esferas del poder (2010, p. 202).

En efecto, se han agotado —si alguna vez, han existido en México— los tres estadios de la armonía estatal: la armonía entre ley simbólica, norma jurídica y regla social.

El Estado actual ya no se define prácticamente como nacional sino como técnico-administrativo, o técnico burocrático. La legitimación hoy no proviene de su anclaje en la historia nacional sino de su eficacia en el momento en que efectivamente opera. Los Estados nacionales ya no pueden funcionar como marco natural o apropiado para el desenvolvimiento del capitalismo. Porque una nación era en principio la coincidencia de una identidad social más o menos laxa con una realidad de mercado interno, nacional. El mercado ya desbordó totalmente las fronteras nacionales. Se constituyen macroestados (Mercosur, Nafta, Cee) en los que las decisiones económicas van mucho más allá de las naciones. La interioridad nacional ya no es el marco propio de la operación del capital. Su Estado-nación ya tiende a ser, bajo la supuesta sustancialidad de las fronteras nacionales un obstáculo para la reproducción ampliada del capital (Lewkowicz, 2004a, p. 31).

Por ello, es necesario detener el camino y aprender a “pensar sin Estado” a la manera lewkowicziana. Es decir, ya no pensar el Estado como aquel organismo metainstitucional, sino como un Estado técnico-administrativo.

México no ha sido ajeno a las embestidas del neoliberalismo y a la lucha contra el terrorismo, tanto más, por la cercanía con el país imperialista. Sin embargo, México vive un problema *sui generis*: la delincuencia organizada. El Estado mexicano ha perdido el monopolio de la violencia que, según Max Weber, es un atributo fundamental del Estado. Por tanto, el país vive un estado de excepción permanente, al estilo benjaminiano. El estado de excepción ya no lo interpone el soberano (presidente de la república, artículo 29 constitucional), sino grupos de poder ilegítimos que a través del miedo producen un estado de excepción permanente donde se dispone sobre la vida y la muerte de la población.

Pero nada más antischmittiano que pensar sin Estado. La vigencia del jurista de Plettenberg radica en que asentó las paradojas irresolubles de la modernidad. Schmitt asumió de la mano de Hobbes la maldad del hombre. Aunque compartimos varias de las ideas del alemán en este trabajo, también aceptamos que existe cierto grado de perversidad en su pensamiento. Pero a raíz de esa perversidad, podemos entender nuestro mundo de una

manera más realista y alejarnos de esas falsas utopías del progreso y el enaltecimiento de la técnica, de las cuales Martin Heidegger ya nos advertía. La actualidad del pensador renano no se pone en tela de juicio, pues anuncia que la maldad humana es inconmensurable y que la posibilidad de un genocidio en masa sigue latente en nuestros días, es más se percibe a diario, aunque amparado por el velo de las democracias. Tal vez, la sentencia de Galindo Hervás bajo este paradigma no sea en absoluto aterradora y tome su verdadera dimensión:

La vida en las actuales ciudades de los Estados nacionales y constitucionales occidentales es esencialmente idéntica a la vida en un campo de concentración nazi. Las decisiones del Estado, de sus funcionarios, sobre el estatuto jurídico de, por ejemplo, un embrión humano, o de un colectivo de inmigrantes sin papeles, o de un grupo de presos preventivos o, incluso, sobre cualquier ciudadano, son esencialmente idénticas a las decisiones del Estado nazi sobre el estatuto (jurídico, político, antropológico) de un judío. Los sistemas jurídicos occidentales descansan en una ficción que permite la mayor exclusión conocida de la vida. Todos los ciudadanos somos, pues, habitantes de un gigantesco campo de concentración, cuya terrorífica actualidad se oculta tras la máscara de la democracia (Galindo, 2005, p. 15).

Por otro lado, es cierto que Schmitt no aceptaría lo señalado en las últimas páginas: 1) no puede existir un estado de excepción permanente ni que este se convierta en la regla. La utilidad de interponer la excepción es regresar al orden; 2) el estado de excepción no puede ser tomado por el oprimido y hacerlo fuerza revolucionaria, la masa oprimida no puede ser el soberano. El soberano es uno y pierde su fuerza al pretender que sean muchos; 3) aunque Schmitt fue consciente de la pérdida de estatalidad, para él sería inaudito que el que interpone el estado de excepción sea el mercado; pero en la actualidad se vuelve una de las críticas más contundentes a su pensamiento.



# Conclusiones



DESDE LOS GRIEGOS EL CONCEPTO DE VIDA estaba dividido entre *zoé* y *bios*, tal oposición estaba indeterminada en el simple hecho de vivir y determinada como vida cualificada. Esto provocó que bárbaros, extranjeros, mujeres y esclavos vivieran en una zona de indeterminación, es decir, en un estado de excepción.

Sin embargo, la filosofía occidental desde los presocráticos hasta el idealismo, encabezado por Hegel, ha partido de una visión unitaria y totalizadora de la realidad, por tal razón siempre ha sido paradójico y complicado pensar lo que queda fuera del sistema. Prevalció lo uno sobre lo múltiple, diría Gilles Deleuze. Esto ha provocado que exista una “zona de indeterminación” (nuda vida) donde se da una especie de “exclusión inclusiva” que determina una zona de anomia (sin ley). Es decir, una brecha donde entra en funcionamiento un estado de excepción.

El estado de excepción en la república romana tenían una concepción positiva, es decir, fue creado para solucionar situaciones de crisis y de urgencia que no podían ser solucionados por las normas ordinarias, se nombraba un dictador que resarciera esa emergencia y permitiera “tiempos de normalidad” para el buen funcionamiento de la República. Por otro lado, la perversidad del hombre tergiversó esta magistratura positiva con el paso del tiempo, hasta convertirla en un instrumento negativo. El estado de excepción ahora sirve para combatir una situación de crisis, pero por falta de legitimidad del soberano y por su permanencia en el poder. Aquí encontramos la diferencia entre las dictaduras antiguas y las modernas,

entre la dictadura comisarial y la dictadura soberana. Concluimos que la figura del dictador, en la actualidad, sería de gran ayuda ante la incertidumbre que se vive en las sociedades modernas.

En el apartado de *Antígona* hemos sustentado que la excepción suspende y posibilita lo Universal. Es más, la excepción rompe la cadena del significante Amo para establecer un nuevo orden. A través de la excepción, lo particular se revela a lo Universal y es la puerta de entrada a la subversión y la revolución. Por ello, Antígona, al subvertir el mandato de Creonte e interponer su decisión, se revela ante la decisión del soberano, privilegiando lo particular, convirtiéndola en revolucionaria.

Sören Kierkegaard nos enseña que la excepción se reconcilia en el Universal, porque es la que le posibilita la Universalidad. En el pensador danés la decisión por absurda que parezca le da sentido al Universal. Somos esas decisiones que nos exigen jugar nos el uno en el todo.

*Teología y decisión* se vuelven conceptos inseparables. Ambos tejen el camino para la excepción. En la teología la excepción se manifiesta como milagro. Una figura que se vuelve fundamental para entender la importancia de la teología y sus reminiscencias en la política es el *Katékhon*. Esta figura romana teológicamente era el dique que impedía la llegada del Anticristo; políticamente, el *Katékhon*, desde la interpretación schmittiana, funciona como el estado de excepción, resuelve los tiempos de caos y los regresa a la normalidad.

Carl Schmitt es uno de los primeros, en el siglo XX, en indagar sobre la importancia del estado de excepción y su estrecha relación con la teología. El pensador de Plettenberg manifiesta que existen conceptos secularizados de la política y el derecho que son extraídos de la religión, como estado de excepción, soberanía, representación, entre ellos; con el fin de darle sustento al surgimiento del Estado. Por lo tanto, la teología política juega un papel fundamental para entender las categorías estatales, más allá de lo que quieren reconocer los liberales.

Prueba palpable del fracaso del liberalismo decimonónico lo encontramos en el colapso de la República de Weimar y, por

consecuencia, el advenimiento del nacionalsocialismo encabezado por Adolf Hitler. El fracaso de los estados liberales para llevar sus principios básicos (como el imperio de la ley, la consolidación de la libertad, la igualdad ante la ley y la división de poderes) se han convertido en una quimera en las actuales democracias liberales. A grado tal que han utilizado con recurrencia excesiva la figura jurídica de suspensión de garantías a través de los estados de excepción normados constitucionalmente.

La llegada del nazismo y sus consecuencias es la prueba palpable de la barbarie a la que puede llegar la raza humana. El genocidio nazi fue la comprobación de una ontología de la guerra que se venía gestando desde tiempo atrás y que sigue vigente en la actualidad, más allá de lo que quieran aceptar las teorías y constituciones liberales. La barbarie del Tercer Reich no incumbe nada más a los alemanes, sino a toda la humanidad, quien debe ser el óbice de toda política de discriminación (racial, étnica, religiosa, migratoria).

Walter Benjamin demostró que el estado de excepción es la regla. En todo el mundo se vislumbran casos, estos demuestran que la mayoría de la población vive en una zona de indeterminación, donde está puesta en duda nuestra dignidad humana, porque habitamos en una brecha entre lo humano y lo animal, donde nuestros cuerpos son transgredidos por un adentro de la ley (*nomos*) y un afuera de la ley (*anomia*). Es decir, vivimos en una exclusión inclusiva que demuestra el actual paradigma de la modernidad, nuestra calidad de *Homo sacer*. Si esto es así, la discusión schmittiana por demostrar que el verdadero soberano está solo dentro de los parámetros estatales y que la implantación de un estado de excepción debe obedecer a un determinado tiempo, resulta una reyerta estéril en la actualidad. En nuestros tiempos el dueño de la excepcionalidad ya no es el Estado, vivimos un estado de excepción permanente.

Las políticas actuales en contra del terrorismo, encabezadas por los Estados Unidos de América, demuestran estas zonas de indeterminación y de excepción, pues, queda manifiesto el uso

del pensamiento schmittiano para justificar la existencia artificiosa del enemigo. Aunque también es cierto que el concepto de *enemigo schmittiano* se ha desvirtuado. En la actualidad, el enemigo es anfibológico, todos somos proclives de ser el enemigo. Esta experiencia se manifiesta en aeropuertos, fronteras entre los países donde se hacen palpables esas zonas de indeterminación que anuncian nuestra “vida desnuda” ante el biopoder.

A través del pensamiento de Ignacio Lewkowicz vislumbramos que el Estado ya no es el dueño de las decisiones trascendentales en un territorio, ni en el mundo; el dueño del estado de excepción es el mercado y, por consiguiente, han cambiado las situaciones para pensar la excepcionalidad. Esto resulta paradójico al determinar quién es el verdadero soberano. Recordemos que el soberano en la teoría schmittiana es un ser físico dentro de un Estado. Por lo cual aquella discusión de quién es el soberano y el dueño de la excepcionalidad (el pueblo o la persona que encabeza un Estado) pierde toda razón de ser cuando se afirma que el dueño del estado de excepción es el mercado.

Concluimos que el actual problema de violencia que vive México, a través de la delincuencia organizada, se debe a la pérdida del monopolio de la violencia por parte del Estado, en razón de un estado de derecho que jamás se ha podido consolidar, es decir, estamos ante un Estado fallido; esto ha provocado que en México haya zonas donde se vive un estado de excepción permanente no reconocido por el Estado, porque no acepta que *de facto* el estado de excepción lo ha interpuesto la delincuencia organizada.

Si aceptamos que el estado de excepción se ha convertido en la regla, no es una tarea baladí pensar, como propone Bruce Ackerman (2007), en una Constitución de la excepción, no simplemente en un artículo de la Carta Magna, como es el caso de la Constitución mexicana en su artículo 29, sino en una Constitución de la excepción con su parte orgánica que impida que se recorten nuestros derechos de manera permanente. Sin embargo hay que reconocer que el mejor diseño constitucional posible es insuficiente en una situación catastrófica.

Apéndice. Regulación  
internacional de los estados  
de excepción



ANTES DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL no existía una legislación internacional que regulara los estados de excepción, después de esta, se incorporaron, mundialmente, en el Internacional Covenant on Civil and Political Rights (Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos: PIDCyP), adoptada por resolución de Asamblea General el 16 de diciembre de 1966; empero entró en vigor casi diez años después, el 23 de marzo de 1976. La regulación en tratados regionales se sustenta en dos instrumentos: 1) Convention European for the Projection of Human Rights and Fundamental Freedoms (Convención Europea de Salvaguardia de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales) —aprobada en Roma, el 4 de noviembre de 1950, y puesta en vigor el 3 de septiembre de 1953; después por enmienda del Protocolo No.11, de dicho organismo prosiguió a llamarse, European Convention on Human Rights (Convención Europea de Derechos Humanos: CEDH)—; 2) American Convention on Human Rights (Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) —aceptada en San José de Costa Rica, el 22 de noviembre de 1969, en vigor desde el 18 de julio de 1978—.

Por otro lado, si existe un continente que sobrepase a América Latina en la imposición de los estados de excepción, ese continente es África. Aunque existe un instrumento de protección a los derechos humanos —la African Charter on Human and Peoples' Rights (Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos), promulgada en Nairobi, el 27 de junio de 1981, en

vigor desde el 21 de octubre de 1986—, no se encuentra la aplicación de tal regulación. No obstante, en el artículo 6 dice: “Every individual shall have the right to liberty and to the security of his person. No one may be deprived of his freedom except for reasons and conditions previously laid down by law. In particular, no one may be arbitrarily arrested or detained”.<sup>1</sup>

La Carta no establece cuáles son las razones y condiciones de la ley. Por lo tanto, se deja al libre albedrío de cada nación. Ciertamente, fue un instrumento creado para eliminar el colonialismo, neo-colonialismo, el genocidio, el sionismo, y para desmontar las agresivas bases militares extranjeras y todas las formas de discriminación, particularmente de raza, grupo étnico, color, sexo, lengua, religión. Pero cómo olvidar el *apartheid*, el genocidio africano, también, el *Glávnoie Upravlenie Lagueréi* (GULAG: Dirección General de Campos de Concentración) en la extinta Unión Soviética, si han mostrado a qué grado puede llegar la barbarie humana. Basta con revisar la historia de países como Zimbawe, Ruanda, Uganda, Kigali, entre otros, para quedar estupefacto.

## Convención Europea de Derechos Humanos

En referencia a la Convención Europea de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales (CEDH), la suspensión de garantías se encuentra reglamentada en el numeral 15, intitulado: “Derogation in time of emergency” (Suspensión en tiempos de emergencia):

### *Article 15*

1. In time of war or other public emergency threatening the life of the nation any High Contracting Party may take measures derogating from its obligations under this Convention to the

<sup>1</sup> Todo individuo tendrá el derecho a la libertad y a la seguridad de su persona. Nadie puede ser privado de su libertad, excepto por razones y condiciones previamente establecidas en la ley. En lo particular, nadie puede ser arrestado y detenido arbitrariamente (traducción del autor).

extent strictly required by the exigencies of the situation, provided that such measures are not inconsistent with its other obligations under international law.

2. No derogation from Article 2, except in respect of deaths resulting from lawful acts of war, or from Articles 3, 4 (paragraph 1) and 7 shall be made under this provision.
3. Any High Contracting Party availing itself of this right of derogation shall keep the Secretary General of the Council of Europe fully informed of the measures which it has taken and the reasons therefore. It shall also inform the Secretary General of the Council of Europe when such measures have ceased to operate and the provisions of the Convention are again being fully executed.<sup>2</sup>

Desgraciadamente la traducción española, seguida del francés, no ha sido muy afortunada, dado que la Constitución Española no habla de estado de urgencia sino de estado de excepción o de sitio. El texto en inglés habla con mejor propiedad indicando que la suspensión se puede producir “en tiempos de emergencia”. La diferencia entre un texto y el otro se da porque en el texto francés (y en consecuencia en el texto español) se requeriría la proclamación pública de un “estado”, en este caso de urgencia, que podría asimilarse al estado de excepción, e incluso de sitio, tal como señala la Constitución española, y en el texto en inglés solo se requiere que la situación sea de emergencia (sin la necesidad de proclamar formalmente ningún “estado”).

<sup>2</sup> 1. En tiempos de guerra u otra emergencia pública que amenace la vida de la nación, cualquier alta parte contratante puede tomar medidas que deroguen las obligaciones previstas en esta Convención en la medida estricta que sean requeridas por la exigencia de la situación, con tal de que tales medidas no sean opuestas a las otras obligaciones que dimanen del derecho internacional.

2. No se autoriza ninguna derogación del artículo 2, salvo en el caso de muertes resultantes de actos lícitos de guerra, y los artículos 3, 4, (párrafo 1) y 7.

3. Toda alta parte contratante que ejerza este derecho de derogación tendrá plenamente informado al Secretario General del Consejo de Europa de las medidas que han tomado y las razones de ello. Deberá también informar al Secretario General del Consejo de Europa cuando tales medidas habrán cesado y las disposiciones de la Convención vuelvan a tener plena aplicación (traducción del autor).

En todo caso, el título “Derogation in time of emergency”, no es más que la expresión general del contenido. Sin embargo, podría haber sido más medible. No solo afectaría al posible contenido, el tipo de situación en que es posible la suspensión de los derechos, sino, en sí mismo, la propia expresión “derogación”.

Como es bien sabido, en derecho, la expresión “derogación” supone la pérdida de validez de una norma en virtud de que sus mandatos contradicen o son incompatibles con los de otra posterior. Entraña la expulsión de la norma del ordenamiento jurídico, su pérdida de vigencia.

Por el contrario, cuando se produce la desaparición de la norma y su sustitución por otra posterior en tiempo estamos ante lo que los juristas llaman “abrogación”. Por tanto, ¿qué es a lo que se refiere el artículo 15 del Convenio Europeo de Derechos Humanos? En opinión de Pablo Antonio Fernández: “ni a una cosa ni a la otra, se está refiriendo exactamente a la suspensión de ciertas normas y por un período de tiempo concreto, ajustándose a las reglas que el propio artículo 15 establece. Afecta, pues, a la eficacia y no a la validez” (Fernández, 2009, p. 767).

Pero dejemos los tecnicismos y volvamos a la ley. Respecto al párrafo 2, indica que solo puede derogarse el artículo 2:

*Article 2 — Right to life*

1. Everyone’s right to life shall be protected by law. No one shall be deprived of his life intentionally save in the execution of a sentence of a court following his conviction of a crime for which this penalty is provided by law.
2. Deprivation of life shall not be regarded as inflicted in contravention of this article when it results from the use of force which is no more than absolutely necessary:
  - a) in defence of any person from unlawful violence;
  - b) in order to effect a lawful arrest or to prevent the escape of a person lawfully detained;

- c) in action lawfully taken for the purpose of quelling a riot or insurrection.<sup>3</sup>

*Article 3 — Prohibition of torture*

No one shall be subjected to torture or to inhuman or degrading treatment or punishment.<sup>4</sup>

*Article 4 — Prohibitions of slavery and forced labour*

1. No one shall be held in slavery or servitude.<sup>5</sup>

*Article 7 — No punishment without law*

1. No one shall be held guilty of any criminal offence on account of any act or omission which did not constitute a criminal offence under national or international law at the time when it was committed, No shall a heavier penalty be imposed than the one that was applicable at the time the criminal offence was committed.
2. This article shall not prejudice the trial and punishment of any person for any act or omission which, at the time when it was committed, was criminal according to the general principles of law recognized by civilized nations.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 1. El derecho de toda persona a la vida estará protegido por la ley. Nadie será privado de su vida intencionalmente, salvo en ejecución de una sentencia de un tribunal en el caso de que el delito sea castigado por la Ley.

2. La privación de la vida no se considerará inflagrada en contravención de este artículo cuando se produjera a consecuencia de un recurso a la fuerza que sea absolutamente necesario: a) en defensa de cualquier persona de violencia ilegal; b) para efectuar una detención legal o para impedir el escape de una persona detenida legalmente; c) para reprimir, legalmente, una revuelta o una insurrección (traducción del autor).

<sup>4</sup> Nadie puede ser sometido a tortura ni a penas o tratamientos inhumanos o degradantes (traducción del autor).

<sup>5</sup> 1. Nadie puede ser mantenido en esclavitud o servidumbre (traducción del autor).

<sup>6</sup> 1. Nadie puede ser condenado por una acción o una omisión que en el momento que fue cometida no constituía una infracción según el derecho nacional e internacional. También no puede ser impuesta una pena más fuerte que la que era aplicable en el momento en que se cometió la infracción.

2. Este artículo no invalidará la sentencia o la pena de una persona por acción u omisión que, en el momento de ser cometida, constituía un crimen de acuerdo con los principios generales del derecho reconocidos por las naciones civilizadas (traducción del autor).

Como habíamos analizado es muy desafortunado el mantenimiento de la expresión *derogación*, este término se debió sustituir por *suspensión* porque posibilita el título del artículo 15 de la Convención.

Como podrá observarse a continuación, el texto del artículo 4 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos es más técnico. Habla de la suspensión de las obligaciones contraídas y no de la derogación de las mismas, además, señala la necesidad de que la situación excepcional ha tenido que ser “proclamada oficialmente”. Fijémonos —apunta Pablo Fernández— “que no dice “guerra” o “conflicto armado”, etcétera; sino situación excepcional [...] cuya existencia haya sido proclamada oficialmente”. En este caso el Pacto resulta más exigente que el Convenio (2009, p. 767).

## **Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos**

En referencia al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCyP) el estado de excepción se encuentra regulado en su artículo 4, que a la letra dice:<sup>7</sup>

Artículo 4:

1. En tiempos de excepción que pongan en peligro la vida de la nación y cuya existencia es oficialmente proclamada, los Estados parte en el presente Pacto podrán adoptar medidas de suspensión de sus obligaciones con el presente Pacto, para la solución estrictamente requerida por las exigencias de la situación, con tal de que tales medidas no sean incompatibles con las demás obligaciones que le impone el derecho internacional y no impliquen discriminación alguna fundada de raza, color, sexo, lengua, religión u origen social.
2. Ninguna de los Artículos 6, 7, 8 (párrafos 1 y 2), 11, 15, 16 y 18 podrán hacerse bajo esta disposición.

<sup>7</sup> Para la consulta del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, véase el texto de Susana Pedroza y Omar García, 2004, pp. 251-275.

3. Todo Estado parte en el presente Pacto haciendo uso del derecho de suspensión, deberá informar inmediatamente a los demás Estados parte en el presente Pacto, a través del Secretario General de las Naciones Unidas, de las disposiciones que han sido suspendidas y de la razón de tal actuar. Además se hará una comunicación por el mismo conducto, en la fecha en la cual termine la suspensión.

Respecto al segundo párrafo, de la no suspensión de los artículos 6, 7, 8 (párrafos 1 y 2), 11, 15, 16 y 18, el Pacto dice:

Artículo 6:

1. Todo ser humano tiene el inherente derecho a la vida. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de la vida arbitrariamente.
2. En los países en los cuales no se haya abolido la pena de muerte, las sentencias de muerte podrán ser impuestas solamente por los más graves delitos en conformidad con las leyes en vigor en el momento de cometerse el delito y no sean contrarias a las disposiciones del presente Pacto y la Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio. Esta pena sólo podrá imponerse en cumplimiento de sentencia definitiva de un tribunal competente.
3. Cuando la privación de la vida constituya el delito de genocidio, en el entendido que nada de lo dispuesto en este artículo autorizará a los Estados partes en el presente Pacto para suspender por ninguna manera alguna obligación asumida en las disposiciones de la Convención para la prevención y la sanción de delitos de genocidio.
4. Todo sentenciado de muerte deberá tener el derecho a solicitar el indulto o la conmutación de la pena. La amnistía, el indulto o la conmutación de la pena de muerte podrán ser concedidos en todos los casos.
5. La pena de muerte no se impondrá por delitos cometidos por personas de menos de 18 años de edad ni se impondrá a mujeres en estado de gravidez.
6. Ninguna disposición en este artículo podrá ser evocada para demorar o impedir la abolición de la pena de muerte por algún Estado parte en el presente Pacto.

*Artículo 7:*

Nadie será sometido a tortura ni a trato o sanción cruel, inhumana o degradante. En particular, nadie será sometido sin su libre consentimiento a experimentos médicos o científicos.

*Artículo 8:*

1. Nadie estará sometido a la esclavitud. La esclavitud y la trata de esclavos estarán prohibidas en todas sus formas.
2. Nadie estará sometido a la servidumbre.

*Artículo 11:*

Nadie será encarcelado por el solo hecho de no poder cumplir una obligación contractual.

*Artículo 15:*

1. Nadie será condenado por actos u omisiones las cuales no constituyan ninguna pena penal, en el derecho nacional o internacional, en el momento que fue cometida. Ni se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito. Si con posterioridad a la comisión del delito, la ley dispone la imposición de una pena más leve, el delincuente se beneficiará de ello.
2. Nada de lo dispuesto en este artículo será en perjuicio del juicio y la condena de alguna persona por algún acto u omisión que, en el momento de cometerse, fueran delictivos de acuerdo a los principios generales del derecho reconocidos por la comunidad internacional.

*Artículo 16:*

Todos tendrán derecho a ser reconocidos en todas partes como personas con personalidad jurídica.

*Artículo 18:*

1. Todos tienen derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener o adoptar una religión o creencias, individual o colectivamente.

te, tanto en público como privado, mediante la celebración de ritos, las prácticas y la enseñanza.

2. Nadie será objeto de medidas coactivas que puedan menoscabar su libertad para tener o adoptar una religión o creencia.
3. La libertad de manifestar la propia religión o creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud, o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de otros.
4. Los Estados Partes en Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

La Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment en su artículo 2, segundo párrafo, dice: “No exceptional circumstances whatsoever, whether a state of war or a threat of war, internal political instability or any other public emergency, may be invoked as a justification of torture”.<sup>8</sup>

## **Convención Americana de Derechos Humanos**

Por su parte, la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) ha seguido los pasos del Convenio Europeo, en cuyo artículo 27, que regula los estados de excepción, habla de suspensión y no de derogación, pero no exige tampoco la proclamación oficial de la situación.

La Convención Americana sobre Derechos Humanos en relación con la suspensión de garantías, en su artículo 27 a la letra dice:<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 2.2. Bajo ninguna circunstancia excepcional, en absoluto, sea un estado de guerra o una amenaza de guerra, un conflicto de política interna o alguna otra emergencia pública podrá invocarse la justificación de tortura (traducción del autor).

<sup>9</sup> Para consultar la Convención Americana de Derechos Humanos, véase el texto de Fix-Zamudio (1999, pp. 233 y ss.).

## Artículo 27. Suspensión de garantías

1. En tiempos de guerra, de peligro público, o de otra emergencia que amenace la independencia o seguridad de un Estado parte, éste podrá adoptar disposiciones de suspensión de sus obligaciones con la presente Convención en la medida y por el tiempo estrictamente requerido por las exigencias de la situación, de tal manera que tales medidas no son incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañe discriminación fundada en motivos de raza, color, sexo, lengua, religión u origen social.
2. La disposición precedente no autoriza la suspensión de los siguientes artículos: 3 (derecho de reconocimiento de la personalidad jurídica), 4 (derecho a la vida), 5 (derecho a la integridad personal), 6 (prohibición de la esclavitud), 9 (principio de legalidad y retroactividad), 12 (Derecho de conciencia y religión), 17 (protección a la familia), 18 (derecho al nombre), 19 (derechos de los niños), 20 (derecho de nacionalidad), y 23 (derechos políticos); ni de las garantías judiciales esenciales para la protección de tales derechos.
3. Todo Estado parte haciendo uso del derecho de suspensión deberá inmediatamente informar a los otros Estados parte, a través de el Secretario General de la Organización de Estados Americanos, de las disposiciones que ha suspendido, las razones que dieron origen a la suspensión, y la fecha para la terminación de tales suspensiones.

De acuerdo con el Banco Interamericano de Desarrollo lo estipulado por el artículo 27, se puede identificar con los siguientes requisitos para la declaración y manutención de situaciones de emergencia (Banco Interamericano de Desarrollo, 1999, pp. 73 y ss.):

1. Sujeto
  2. Objeto
  3. Causa
  4. Formalidad y
  5. Conducta
- 
1. Sujeto. El sujeto es la autoridad con la capacidad legal para declarar una situación de emergencia. La Convención Americana en su artículo 27 se refiere en términos genéricos al

“Estado Parte”. Aunque la Convención Americana no señala específicamente quién puede declarar la situación de emergencia a nombre del Estado Parte, aplicando las normas del derecho internacional clásico, se puede concluir que en general tienen capacidad de representar al Estado Parte las autoridades que válidamente pueden generar la responsabilidad internacional del Estado. Desde este punto de vista, tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Legislativo y el Poder Judicial pueden tener la responsabilidad de la declaración de una situación de emergencia.

2. El objeto de la situación de excepción es aquello que la declaración misma afecta. En virtud de la Convención Americana, lo que se afecta, en primer término, es la obligación del respeto pleno de los derechos humanos que deben ser aplicados en tiempos de paz. La Convención Americana incluye un listado exhaustivo de derechos que deben ser respetados.
3. La Causa de la declaración es el motivo que da origen a la declaración de un estado de emergencia. El artículo 27 de la Convención Americana se refiere a la existencia de guerra, peligro público u otra emergencia que amenace la independencia o seguridad de un Estado Parte como motivo legítimo para la declaración de una situación de excepción. De ello se infieren una serie de condiciones de carácter “concurrente” que deben presentarse a fin de revestir de legitimidad el motivo de la declaración.
  - a) La primera condición para declarar una situación de emergencia se refiere a la existencia de un hecho real o inminente.
  - b) La segunda condición es que la emergencia debe revestir un carácter de “extraordinaria gravedad”.
  - c) La tercera condición necesaria de la causa válida para declarar un estado de excepción es que la emergencia afecte la existencia de la comunidad en su conjunto.
4. Formalidades. La convención exige que la declaración de una situación de emergencia y las medidas que ésta debe cumplir con requisitos de carácter formal. Los Estados Partes de la Convención deben ser informados de la declaración de un estado de emergencia por medio del Secretario General de la Organización de los Estados Americanos.

5. Conducta del Estado parte que declara la situación de emergencia. Ello tiene relación con el actuar concreto de dicho Estado en relación con todas las normas requeridas para el caso de una situación de excepción válida. El requisito de conducta acorde con el derecho se aplica no sólo a acciones sino también a omisiones. En efecto, las omisiones también pueden originar responsabilidad internacional del Estado por incumplimiento de las normas de la Convención. Es lo que sucede cuando un gobierno no cumple con su obligación de reprimir hechos violatorios de la Convención o de prevenir la ocurrencia de dicho hecho.

En relación con los artículos mencionados en el artículo 27, párrafo 2, a la letra dicen:

*Artículo 3. Derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica.* Toda persona tiene el derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica.

*Artículo 4. Derecho a la vida*

1. Toda persona tiene el derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.
2. En los países que no han abolido la pena de muerte, ésta sólo podrá imponerse por los delitos más graves, en cumplimiento de sentencias ejecutoriada de tribunal competente y de conformidad con una ley que establezca tal pena, dictada con anterioridad a la comisión del delito. Tampoco se extenderá su aplicación a delitos a los cuales no se la aplique actualmente.
3. No se restablecerá la pena de muerte en los Estados que la han abolido.
4. En ningún caso se puede aplicar la pena de muerte por delitos políticos ni comunes conexos con los políticos.
5. No se impondrá la pena de muerte a personas que, en el momento de la comisión del delito, tuvieren menos de dieciocho años de edad o más de setenta, ni se aplicará a las mujeres en grado de gravidez.
6. Toda persona condenada a muerte tiene derecho a solicitar la amnistía, el indulto o la conmutación de la pena, los cuales

podrán ser concedidos en todos los casos. No se puede aplicar la pena de muerte mientras la solicitud esté pendiente de decisión ante autoridad competente.

*Artículo 5. Derecho a la integridad personal.*

1. Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral.
2. Nadie debe ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes, toda persona privada de libertad será tratada con el respeto debido a la dignidad inherente al ser humano.
3. La pena no puede trascender de la persona del delincuente.
4. Los procesados deben estar separados de los condenados, salvo en circunstancias excepcionales, y serán sometidos a un tratamiento adecuado a su condición de personas no condenadas.
5. Cuando los menores puedan ser procesados, deben ser separados de los adultos y llevados a tribunales especializados, con la mayor celeridad posible, para su tratamiento.
6. Las penas privativas de la libertad tendrán como finalidad esencial la reforma y la readaptación social de los condenados.

*Artículo 6. Prohibición de la esclavitud y servidumbre*

1. Nadie puede ser sometido a esclavitud o servidumbre, y tanto éstas, como la trata de esclavos y la trata de mujeres están prohibidas en todas sus formas.
2. Nadie puede ser constreñido a ejecutar un trabajo forzoso u obligatorio. En los países donde ciertos delitos tengan señalada pena privativa de la libertad acompañada de trabajos forzosos, esta disposición no podrá ser interpretada en el sentido de que prohíbe el cumplimiento de dicha pena impuesta por juez o tribunal competente. El trabajo forzoso no debe afectar a la dignidad ni a la capacidad física e intelectual del recluso.
3. No constituyen trabajo forzoso u obligatorio, para efectos de este artículo:
  - a) los trabajos o servicios que exijan normalmente de una persona reclusa en cumplimiento de una sentencia o resolución formal dictada por la autoridad judicial competente. Tales trabajos o servicios deberán realizarse

bajo la vigilancia y control de las autoridades públicas, y los individuos que los efectúen no serán puestos a disposición de particulares, compañías o personas jurídicas de carácter privado;

- b) el servicio militar y, en los países donde se admite exención por razones de conciencia, el servicio nacional que la ley establezca en lugar de aquél;
- c) el servicio impuesto en casos de peligro o calamidad que amenace la existencia o el bienestar de la comunidad, y
- d) el trabajo o servicio que forme parte de las obligaciones cívicas normales.

#### *Artículo 9. Principio de legalidad y retroactividad*

Nadie puede ser condenado por acciones u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho aplicable. Tampoco se pueden imponer penas más graves que la aplicable en el momento de la comisión del delito. Si con posterioridad a la comisión del delito la ley dispone la imposición de una pena más leve, el delincuente se beneficiará de ello.

#### *Artículo 12. Libertad de conciencia y religión*

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.
2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.
3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.
4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

### *Artículo 17. Protección a la familia*

1. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y debe ser protegida por la sociedad y el Estado.
2. Se reconoce el derecho del hombre y la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen la edad y las condiciones requeridas para ello por las leyes internas, en la medida en que éstas no afecten al principio de no discriminación establecido en esta Convención.
3. El matrimonio no puede celebrarse sin el libre y pleno consentimiento de los contrayentes.
4. Los Estados partes deben tomar medidas apropiadas para asegurar la igualdad de derechos y la adecuada equivalencia de responsabilidades de los cónyuges en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del mismo.
5. La ley debe reconocer iguales derechos tanto a los hijos nacidos fuera de matrimonio como a los nacidos dentro del mismo.

### *Artículo 18. Derecho al nombre*

Toda persona tiene derecho a un nombre propio y a los apellidos de sus padres o al de uno de ellos. La ley reglamentará la forma de asegurar este derecho para todos, mediante nombres supuestos, si fuere necesario.

### *Artículo 19. Derechos del niño*

Todo niño tiene derecho a las medidas de protección que su condición de menor requieren por parte de su familia, de la sociedad y del Estado.

### *Artículo 20. Derecho a la nacionalidad*

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.
2. Toda persona tiene derecho a la nacionalidad del Estado en cuyo territorio nació si no tiene derecho a otra.
3. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiarla.

### *Artículo 23. Derechos políticos*

1. Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades:
  - a) de participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;
  - b) de votar y de ser elegido en elecciones periódicas auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, y
  - c.) de tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.
  
2. La ley puede reglamentar el ejercicio de los derechos y oportunidades a que se refiere el inciso anterior, exclusivamente por razones de edad, nacionalidad, residencia, idioma, instrucción. Capacidad civil o mental, o condena, por juez competente, en proceso penal.

Los demás instrumentos internacionales autorizan la suspensión de ciertos derechos, cuando se ponga en peligro la vida de la nación o la integridad de los estados. Los mencionados organismos internacionales, en los citados artículos no anuncian las garantías que deben suspenderse; *a contrario sensu*, señalan los derechos inderogables en estas situaciones. Por lo tanto, compartimos la idea de Néstor Oswaldo Arias Ávila, de que tal indeterminación podría hacer pensar que, salvo los derechos consagrados como fundamentales podrían ser suspendidos si se requirieran para defender la vida y la existencia de las instituciones y de la sociedad misma.

Dentro de esta larga lista de derechos, excluidos de inderogabilidad, se encuentran las garantías judiciales, pero ¿cuáles serían estas garantías judiciales? Néstor Arias Ávila lo aclara:

son la existencia de un Tribunal imparcial e independiente que conozca y juzgue las conductas punibles relacionadas con el estado de emergencia; la garantía a un debido proceso y el recur-

so, rápido, sencillo y efectivo que proteja los Derechos Humanos de los individuos cuando éstos han sido vulnerados, todo lo cual constituye lo concerniente a la Administración de Justicia en estado de excepción (Arias, 1993, pp. 8-9).

Tales aspectos son reconocidos en las diferentes normas internacionales; así un Tribunal imparcial e independiente se contempla en los artículos 6.1 de la CEDH, 14 del PIDCyP y 8.1 de la CADH; las garantías a un debido proceso encuentran su regulación en los artículos 6.2 y 6.3 de la CEDH, 14.2 y 14.3 del PIDCyP y del 8.2 al 8.5 de la CADH; finalmente la existencia de un recurso efectivo para contrarrestar la violación de derechos humanos se encuentra consagrada en los artículos 13 de la CEDH, 2.3 del PIDCyP, 25 de la CADH y en forma específica para el derecho a la libertad personal en los artículos 5.4 de la CEDH, 9 del PIDCyP y 7.6 de la CADH.

El 14 de diciembre de 1974, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas se manifestó en pos de la protección de las mujeres y niños ante un estado de emergencia o conflicto armado, a través de la “Declaración sobre la protección de la mujer y el niño en estados de emergencia o de conflicto armado” aduciendo lo siguiente:

Consciente de su responsabilidad por el destino de la generación venidera y por el destino de las madres, que desempeñan un importante papel en la sociedad, en la familia y particularmente en la crianza de los hijos. Teniendo presente la necesidad de proporcionar una protección especial a las mujeres y los niños, que forman parte de las poblaciones civiles. Proclama solemnemente la presente Declaración sobre la Protección de la Mujer y el Niño en Estados de Emergencia o de Conflicto Armado e insta a todos los Estados Miembros a que se observen estrictamente:

1. Quedan prohibidos y serán condenados los ataques y bombardeos contra la población civil, que causa sufrimientos indecibles, particularmente a las mujeres, y los niños, que constituyen el sector más vulnerable de la población.

2. El empleo de armas químicas y bacteriológicas en el curso de operaciones militares constituye una de las violaciones más flagrantes al Protocolo de Ginebra de 1925, de los Convenios de Ginebra de 1949 y de los principios del derecho internacional humanitario, y ocasiona muchas bajas en las poblaciones civiles, incluidos mujeres y niños indefensos, y será severamente condenado.
3. Todos los Estados cumplirán plenamente las obligaciones que les impone el Protocolo de Ginebra de 1925 y los Convenios de Ginebra de 1949, así como otros instrumentos de derecho internacional relativos al respeto de los derechos humanos en los conflictos armados, que ofrecen garantías importantes para la protección de la mujer y el niño.
4. Los Estados que participen en conflictos armados, operaciones militares en territorios extranjeros y operaciones militares en territorios todavía sometidos a la dominación colonial desplegarán todos los esfuerzos necesarios para evitar a las mujeres y los niños los estragos de la guerra. Se tomarán todas las medidas necesarias para garantizar la prohibición de actos como la persecución, la tortura, las medidas punitivas, los tratos degradantes y la violencia, especialmente contra la parte de la población civil formada por mujeres y niños.
5. Se considerarán actos criminales todas las formas de represión y los tratos crueles e inhumanos de las mujeres y los niños, incluidos la reclusión, la tortura, las ejecuciones, las detenciones en masa, los castigos colectivos, la destrucción de viviendas y el desalojo forzoso, que cometan los beligerantes en el curso de operaciones militares o en territorios ocupados.
6. Las mujeres y los niños que formen parte de la población civil y que se encuentren en situaciones de emergencia y en conflictos armados en la lucha por la paz, la libre determinación, la liberación nacional y la independencia, o que vivan en territorios ocupados, no serán privados de alojamiento, alimentos, asistencia médica ni de otros derechos inalienables, de conformidad con las disposiciones de la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración de los Derechos del Niño y otros instrumentos de derecho internacional (Pedroza y García, 2004, pp. 127-129).

## La Corte Interamericana de Derechos Humanos

Los derechos humanos en el Sistema Interamericano están divididos en dos órganos: la Comisión y la Corte Interamericanas de Derechos Humanos. La Comisión Interamericana inició sus actividades en 1961, pero fue institucionalizada en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (capítulo VII, artículos 34-51). Su antecedente inmediato era la Comisión Europea. Dicha Comisión Interamericana, en el artículo 44 de la Convención Americana dice: “Cualquier persona o grupo de personas, o entidad no gubernamental legalmente reconocida en uno o más Estados Miembros de la Organización, puede presentar a la Comisión peticiones que contengan denuncias o quejas de violación de esta Convención por un Estado Parte”. Como no se exige que el promovente demuestre haber sido afectado por las violaciones que denuncia, sino que puede intervenir en representación de las presuntas víctimas, se podría afirmar que se está en presencia de una especie de acción popular.

En relación con las garantías de defensa, la Corte procedió a considerar más específicamente las garantías que la Convención menciona, que pueden ser de tres tipos:

1. *Habeas corpus*, el cual lo regula el artículo 7.6 de la Convención.
2. Amparo, el cual lo regula el artículo 25.1 de la Convención.
3. Las garantías inherentes a la preservación del estado de derecho. Estas están prescritas por el artículo 29 de la Convención.

Por otro lado, para que una petición pueda ser admitida por la Comisión Interamericana es preciso que sea presentada dentro del *plazo de seis meses* a partir del momento en que el presunto lesionado en sus derechos haya sido notificado de la decisión final y que se hayan agotado los recursos de la jurisdicción interna,

de acuerdo con los principios de derecho internacional generalmente reconocidos (artículos 46 y 47 de la Convención y 31, 37 y 38 del Reglamento). Sobre el agotamiento de los recursos de la jurisdicción interna, los artículos 46.2 de la Convención y 37.2 del Reglamento de la Comisión establecen excepciones a este principio, cuando al Estado donde se consumó la supuesta violación de derechos no cuenta con los recursos para su defensa. Uno de los objetivos de la Comisión es llegar a una solución amistosa entre las partes, y así evitar la instancia ante la Corte.

El decreto por el cual el Senado de la República aprobó la Declaración de Reconocimiento de la Competencia de la Corte se emitió el 1 de diciembre de 1998 y fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 8 de diciembre del año mencionado. Posteriormente, el 16 del mes y año citados, la Secretaría de Relaciones Exteriores, mediante la embajadora Rosario Green, depositó el Instrumento de Ratificación ante la Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 62 del Pacto de San José (Rocatti en Fix-Zamudio, 1999, p. 7).

Con México sumaban, hasta 1999, 21 los Estados que han aceptado la competencia contenciosa de la Corte Interamericana, ampliándose de esta forma el sistema de protección de los derechos humanos en la región, supuestamente.

La Corte Interamericana, también inspirada en el paradigma de la Corte Europea no fue establecida sino casi 20 años más tarde de la aparición de la Comisión, puesto que fue creada en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que como hemos señalado entró en vigor hasta el 18 de julio de 1978. El estatuto de la propia Corte fue aprobado por la Asamblea General de la OEA, celebrada en La Paz, Bolivia, en octubre de 1979. Sus primeros siete jueces fueron electos por los Estados Partes de la Convención Americana y se reunieron por primera vez el 7 de septiembre de 1979, en la ciudad de San José, en la que desde entonces tiene su sede el Tribunal, de acuerdo con el convenio de sede celebrado con el Gobierno de Costa Rica el 10 de septiembre de 1981 (Fix-Zamudio, 1999, p. 18).

La Corte es integrada por siete jueces, nacionales de los Estados miembros de la OEA, elegidos a título personal entre juristas de la más alta moral, de reconocida competencia en materia de derechos humanos. Los jueces son designados en votación secreta por mayoría absoluta de votos de los Estados parte en la Convención.

De acuerdo por lo dispuesto por los artículos 61 y 64 de la Convención, así como primero y segundo de su Estatuto, la Corte Interamericana posee dos atribuciones esenciales, la primera de naturaleza *consultiva*, sobre la interpretación de las disposiciones de la Convención Americana, así de otros tratados concernientes a la protección de los Derechos Humanos de los Estados Americanos. La segunda de carácter *jurisdiccional* o *contenciosa*, para resolver las controversias que se le sometan respecto a la interpretación o aplicación de la propia Convención Americana (Fix-Zamudio, 1999, p. 24).

México había sido renuente en adoptar toda la regulación de la Convención Americana y de la Corte, al interponer restricciones, estableció una limitante del citado reconocimiento con la aplicación del artículo 33 de la Constitución General, este se refiere a las facultades discrecionales del Ejecutivo federal para expulsar, de manera inmediata y sin juicio previo, a los extranjeros cuya permanencia considere inconveniente en el territorio nacional. Esta laguna no se resarcó con la reforma de 10 de junio de 2011, aunque reconoce la reforma la previa audiencia, sigue teniendo la facultad de expulsión.

La versión comentada de la Constitución y editada por el Instituto Electoral del Estado de Jalisco, dice:

La suspensión de garantías no constituye una suspensión de la vigencia de la Constitución misma, sino un medio extraordinario de defensa del propio orden constitucional. La CIDH ha dicho que la suspensión temporal de garantías no significa “la suspensión temporal del Estado de derecho o que autorice a los gobernantes a apartarse de la legalidad a la que en todo momento deben ceñirse”. Además ha dicho que la suspensión de garantías

carece de toda legitimidad cuando se utiliza para atentar contra el sistema democrático, que dispone límites infranqueables en cuanto a la vigencia de ciertos derechos esenciales de la persona (La Constitución Política..., 2007, p. 120).

La suspensión de garantías no es una suspensión del orden vigente, sino el que interpone la suspensión de garantías se pone fuera del ordenamiento jurídico con la supuesta reestructuración del orden. El maestro Fix-Zamudio piensa bajo el mismo tenor,

la suspensión de derechos o garantías no constituyen una suspensión de la vigencia de la Constitución misma, sino un medio extraordinario de defensa del propio orden constitucional. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha dicho que la suspensión de garantías no significa “la suspensión temporal del Estado de derecho o que autorice a los gobernantes a apartarse de la legalidad a la que en todo momento deben ceñirse” (opinión consultiva OC-8/87, párrafo 24) (Fix-Zamudio [Constitución comentada], 2004a, p. 499) .

Pero, ¿no acaso pensar que busca salvaguardar el orden constitucional ya es una postura un tanto ingenua? ¿No estaríamos más bien ante la salvaguarda del poder del soberano? Ya habíamos atisbado que bajo el velo de la seguridad nacional se han cometido las peores barbaries. Pero en el fondo lo que busca el soberano de un Estado no es tener el monopolio del goce de salirse fuera del ordenamiento jurídico. Al quitarle la delincuencia organizada ese goce busca su recuperación a costa de miles de muertos. Entonces, la seguridad nacional es un discurso vacío que hay que llenarlo con una aparente legitimidad del bien común para que impacte en una sociedad y cubrir su real propósito.

## Bibliografía

- Ackerman, Bruce (2007). *Antes que nos ataquen de nuevo. La defensa de las libertades en tiempos de terrorismo*. España: Ediciones Península.
- Agamben, Giorgio (1997). *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. France: Éditions du Seuil.
- Agamben, Giorgio (2001). *Infancia e historia*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2003a). *Ce qui reste d'Auschwitz, Homo Sacer* (trad. Pierre Alferi). París: Rivages Poche.
- Agamben, Giorgio (2005). "The state exception". En Andrew Norris (Ed.), *Politics, metaphysics, and death. Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*. Londres: University Duke Press.
- Agamben, Giorgio (2006a). *Lo abierto, el hombre y el animal* (Flavio Costa, Trad.). Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2006b). "El estado de excepción". En *La razón caprichosa en el siglo XXI* (pp. 25-32). Las Palmas de la Gran Canaria: Canariasmediafest.
- Agamben, Giorgio (2006c). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. España: Trotta.
- Aguilar Rivera, José Antonio (1999). *Liberalism and Emergency Powers in Latin America. Reflections on Carl Schmitt and the Theory of Constitutional Dictatorship* (núm. 103). México: Centro de Investigación y Docencia Económica.
- Aguilar Rivera, José Antonio (2001). *El manto liberal. Los poderes de emergencia en México 1821-1876*. México: UNAM.
- Aguilar Rivera, José Antonio y Aguilar Camín, Héctor (2014). "Ideas invisibles, creencias en tránsito". *Nexos*, 439, 47-53.
- Aldama, Juan Alonso (2002, abril). "El discurso terrorista: ritmo y estrategias comunicativas". *De signis*, 2, 173-185.
- Alexy, Robert (2005). "Los derechos fundamentales en el Estado Constitucional Democrático". En Miguel Carbonell (Ed.), *Neoconstitucionalismo(s)* (pp. 31-47). España: Trotta.

- Altini, Carlo (2005). *La fábrica de la soberanía*. Argentina: El cuenco de plata.
- Altini, Carlo (2012). *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Argentina: Brujas.
- Álvarez, Gómez Mariano (2012). “Antígona o el sentido de la *phrónesis*”. En Eugenio Fernández, *Nietzsche y lo trágico* (pp. 13-29). España: Trotta.
- Amato, Pierandrea (2008). *Antigone et Platon. La biopolitique dans la pensée antique*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Amnistía Internacional, “México: la tortura en cifras” (2015). Recuperado el 16 de julio, de <https://www.es.amnesty.org/países/mexico/la-tortura-en-cifras/>
- Arendt, Hannah (2010). *Eichmann en Jerusalén*. España: Debolsillo.
- Arias Ávila, Néstor Oswaldo (1993). *El tratamiento internacional de la suspensión de garantías judiciales en los estados de excepción*. Colombia: ESAP/Centro de Publicaciones Edición Príncipe.
- Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales*. España: Gredos.
- Aristóteles (2001). *Ética nicomáquea*. España: Gredos.
- Arquíloco (2011). *Fragmentos*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Arteaga, Nava Elisur (2000). *Maquiavelo: estudios jurídicos y sobre el poder*. México: Oxford University Press / Harla.
- Ashford, Nigel y Davies, Stephen (1991). *Diccionario del Pensamiento conservador y liberal*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Astorga, Omar (2010, julio-diciembre). “Acerca de la persistencia de la idea de guerra en la comprensión de lo político”. *Politeia*, 33, 45, 93-113.
- Audry, Luer María (2011). “Dirigentes nazis (Juicios de Nüremberg)”. En *Doce juicios que cambiaron la historia* (pp. 189-218). México: Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Austin, John (1954). *The province of jurisprudence determined*. Nueva York: The Noonday Press.
- Ayesterán, Ignacio (2009). *Wittgenstein. El vienesés errante. La filosofía entre la ciencia el nazismo*. México: Ediciones Coyoacán.

- Banco Interamericano de Desarrollo (1999). *La dimensión internacional de los derechos humanos*. USA: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Barrón Cruz, Martín (2012). *Violencia y seguridad en México en el umbral del siglo XXI*. México: Novum.
- Barrow, Robert H. (2006). *Los romanos*. México: FCE.
- Bartra, Roger (2012, enero). “La hidra mexicana: El retorno del PRI”. *Letras Libres*, 12-19.
- Basso, Monteverde Leticia (2008, septiembre-diciembre). “Comunidad y tradición. Aspectos políticos en el Heidegger de los ‘30””. *Revista Logos*, 108, 9-33.
- Baudart, Anne (2004). *La filosofía política*. México: Siglo XXI.
- Baume, Sandrine (2008). *Carl Schmitt, penseur de l'État*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Baynes, Norman (2003). *El imperio Bizantino*. México: FCE.
- Bendersky, W. Joseph (2007). “Carl Schmitt’s Path to Nuremberg: A Sixty-Year Reassessment”. *Telos*, 139, 6-34.
- Beneyto, José María (2009). *Los elementos del mundo*. España: Espasa Calpe.
- Benjamin, Walter (1978). *Para una crítica de la violencia*. México: La nave de los locos.
- Benjamin, Walter (1999). *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacan.
- Benjamin, Walter (2007). *Libro de los pasajes*. España: Akal.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría). México: ITACA / UACM.
- Berlin, Isaiah (2000a). *El erizo y la zorra*. México: Océano.
- Berlin, Isaiah (2000b). *Las raíces del romanticismo*. España: Taurus.
- Bertelloni, Francisco (2002). “Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt”. En Jorge Dotti y Julio Pinto (Comps.), *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Argentina: Eudeba.
- Berti, Enrico (2008). *Las razones de Aristóteles*. Argentina: Oinos.
- Bieber, E. León (2002). *La República de Weimar*. México: UNAM.

- Binetti, María J. (2008). “Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto”. *Analogía Filosófica*, 1, XXII, 4-23.
- Bobbio, Norberto (1989). *Democracy and Dictatorship*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Bobbio, Norberto (1990). *Contribuciones a la Teoría del Estado*. España: Debate.
- Boétie, Etienne de la (2007). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. España: Trotta.
- Bosoer, Fabián (2010). “Carl Schmitt en Washington (2001-2004)”. En *Terrorismo Siglo XXI* (pp. 91-114). Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata / Ediciones Suárez.
- Bravo, Carlos (2003). “Carl Schmitt y el problema de la excepción en el pensamiento liberal”. Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales. México: El Colegio de México.
- Brown, John (2015). *La definición de terrorismo. Innovación jurídica o regreso a un pasado oscuro?* Recuperado el 8 de mayo de 2015, de [http://www.avizora.com/publicaciones/derecho/textos/definicion\\_terrorismo\\_0007.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/derecho/textos/definicion_terrorismo_0007.htm)
- Buber, Martin (2014). *Eclipse de Dios*. México: FCE.
- Buck-Morss, Susan (2011). *Origen de la dialéctica negativa*. Argentina: Eterna Cadencia Editora.
- Burgoa, Ignacio (1988). *Las garantías individuales*. México: Porrúa.
- Butler, Judith (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: Apertura.
- Cacciari, Massimo (1999). *El Archipiélago*. Argentina: Eudeba.
- Cacciari, Massimo (2000). *Geo-Filosofía de Europa*. España: Alderabán.
- Calasso, Roberto (2001). *La ruina de Kasch*. Barcelona: Anagrama.
- Calveiro, Pilar (2007). “Fuerza de ley y fuera de ley”. En Esther Cohen (Ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales* (pp. 79-97). México: UNAM.
- Calvet, Louis-Jean (2001). *Historia de la escritura*. España: Paidós.
- Cámara de Diputados (2015). “Ley de prevenciones generales relativas a la suspensión de garantías establecida por decreto de 1 de junio de 1942”. Recuperado el 23 de abril de 2015, de [www.diputados.gob.mx/leyesbiblio/ref/cpf\\_ref06-13jun42.ima.pdf](http://www.diputados.gob.mx/leyesbiblio/ref/cpf_ref06-13jun42.ima.pdf)

- Campderrich, Ramón (2005). *La palabra de Behemoth*. Madrid: Trotta.
- Canfora, Luciano (2000). *Julio César. Un dictador democrático*. España: Ariel.
- Carbonell, Miguel (2008). “Defensa de la Constitución y estado de emergencia: breves reflexiones conceptuales”. En Ferrer Mac-Gregor y Arturo Edyardi (Coords.), *Ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Carpizo, Jorge (2000). *Nuevos Estudios Constitucionales*. México: Porrúa / UNAM.
- Carpizo, Jorge (2002). *La Constitución mexicana de 1917*. México: Porrúa.
- Carpizo, Jorge (2009). “La reforma del Estado 2007 y 2008”. En Jesús Orozco Andrew Ellis *et al.* *Cómo hacer que funcione el sistema presidencial* (pp. 371-399). México: UNAM / IDEA.
- Carrillo, Salcedo Juan Antonio (1999). *Dignidad frente a barbarie*. España: Trotta.
- Carrino, Agostino (2011a). “Carl Schmitt y la ciencia jurídica europea”. En Chantal Mouffe (Coord.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 263-281). Argentina: Prometeo Libros.
- Castoriadis, Cornelius (2001). *Figuras de lo impensable*. México: FCE.
- Chomsky, Noam (1994). *Los vencedores: una ironía de la historia*. México: J. Mortiz.
- Chomsky, Noam (2001). *Estados canallas: el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. España: Paidós.
- Chomsky, Noam (2007). *Estados fallidos: el abuso del poder y el ataque a la democracia*. México: Ediciones B.
- Chuaqui, Carmen (2009). “El espacio-tiempo narrado en *Antígona*”. En David García Pérez (Ed.), *Teatro griego y tradición clásica* (pp. 97-110). México: UNAM.
- Claeys, Gregory (2011). *Utopía: historia de una idea*. España: Siruela.
- Coetzee, John Maxwell (2007). “Walter Benjamin, the Arcades Project”. En *Inner workings. Literary essays* (pp. 40-64). Nueva York: Viking Penguin.

- Cohen, Esther (2006). *Los narradores de Auschwitz*. México: Fineo / Ediciones Lilmon.
- Colello, Hugo (2008). “Gramsci, Benjamin y Adorno, los mitos del capitalismo y la actualidad del marxismo y el socialismo”. En Pablo E. Slavin (Comp.), *Luces y sombras del marxismo* (pp. 45-68). Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Constante, Alberto (2006). “Antígona: Pasión del límite”. *Revista Intersticios*, 25, 11, 17-28.
- Contreras Castellanos, Julio César (2006). *Las garantías individuales en México*. México: UNAM / Porrúa.
- Cooper, Melinda (2011). “La crisis financiera de Heidegger. Acontecimiento, decisión y emergencia en el Heidegger tardío”. En Miguel Vatter *et al.*, *Política y acontecimiento* (pp. 193-221). Chile: FCE.
- Copi, Irving y Cohen, Carl (2002). *Introducción a la Lógica*. México: Limusa Noriega Editores.
- Córdova Vianello, Lorenzo (2000, abril-junio). “Norberto Bobbio: derecho y poder”. *Metapolítica*, 14, 130-137.
- Córdova Vianello, Lorenzo (2006, julio-diciembre). “La contraposición entre derecho y poder desde la perspectiva del control de constitucionalidad entre Kelsen y Schmitt”. *Cuestiones Constitucionales*, 15, 45-68.
- Córdova Vianello, Lorenzo (2009). *Derecho y poder. Kelsen y Schmitt frente a frente*. México: FCE / UNAM.
- Cossío, José Ramón (2012, julio-diciembre). “Primeras implicaciones del caso Radilla”. En *Cuestiones Constitucionales*, 26, 31-63.
- Cragolini, Mónica (2009). “El conflicto entre Derecho y justicia. Apuntes deconstruccionistas”. En Ricardo Maliandi (Comp.), *Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009* (tomo I, pp. 477-484). Argentina: Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.
- Cristi, Renato (1993). *Carl Schmitt en la Argentina*. Argentina: Prometeo.
- Critchley, Simon (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. España: Marbot ediciones.

- D'Ors, Xavier (2001). *Antología de textos jurídicos de Roma*. España: Akal.
- Dahlheim, Werner (2000). "La necesidad del Estado y el derecho del ciudadano. La conjuración de Catilina (63-62 a. C.)". En Alexander Demandt, *Los grandes procesos de la historia* (pp. 27-36). España: Crítica.
- De la Durantaye, Leland (2009). *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles (2004). *Rizoma*. España: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (2006). *Diferencia y repetición*. Argentina: Amorrortu.
- Derrida, Jacques (1992). *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad* (Cuadernos de Filosofía del Derecho núm. 11). España.
- Derrida, Jacques (1998). *Política de la amistad*. España: Trotta.
- Derrida, Jacques (2004). *Kant, el judío, el alemán*. España: Trotta.
- Derrida, Jacques (2005). *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. España: Trotta.
- Derrida, Jacques (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Diario Oficial de la Federación (2011), *Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma artículos de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado el 10 de junio, en [www.dof.gob.mx](http://www.dof.gob.mx)
- Díaz, Jorge Aurelio (2005). "Antígona en la Fenomenología del Espíritu". En Ignacio Abello, *Hacer visible lo visible: lo privado y lo público* (pp. 3-30), Bogotá: Universidad de los Andes.
- Dolar, Mladen (2007). *Una voz y nada más*. Argentina: Ediciones Manantial.
- Domingo, Rafael (1998). *Textos de Derecho Romano*. España: Aranzadi.
- Dotti, Jorge E. (2008). "Breves consideraciones sobre Schmitt, lector de Hobbes". En María Liliana Lukac (Comp.), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Argentina: Universidad Católica Argentina
- Echeverría, Bolívar (1997). "Benjamín: mesianismo y utopía". En *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX* (tomo I, pp. 39-60). México: FLACSO.

- Echeverría, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era.
- Echeverría, Bolívar (Comp.) (2005). *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Era / UNAM.
- Elías, Norbert (1997). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Escudero, Jesús Adrián (2004). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. España: Herder.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico*. Argentina: Katz.
- Esposito, Roberto (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Argentina: FCE.
- Esquilo (2002). *Tragedias completas*. Colombia: Panamericana Editorial.
- Estévez Araujo, José A. (1992). "Schmitt contra Weimar". En José M. González y Fernando Quesada (Coords.), *Teoría de la democracia* (pp. 197-224). México: Anthropos / UAM.
- Estévez Araujo, José A. (2006). *El revés del derecho*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Fagot-Largeault Anne (2011). "La emergencia". En *Filosofía de las ciencias* (pp. 557-631). México: FCE.
- Falcón y Tella, María José (2009). *Estudios de Filosofía jurídica y política*. México: UNAM.
- Falter, Jürgen (1997). *El extremismo político en Alemania*. España: Gedisa.
- Farfán, Rafael S. (2003). "Formación y hundimiento de la República de Weimar, 1918-1933". En *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo* (pp. 47-56). México: UAM-Azcapozalco.
- Faye, Emmanuel (2009). *Heidegger. La Introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. España: Akal.
- Fernández, Pablo Antonio (2009). "La suspensión en las garantías establecidas en el convenio europeo de derechos humanos". En Javier García Roca y Pablo Santolaya (Coords.), *La Europa de los derechos. El Convenio Europeo de Derechos Humanos* (pp. 765-785). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Fernández Palmo, Guido (2010). “Las ideas políticas”. En Ricardo Álvarez (Comp.), *El pensamiento europeo en el siglo XIX* (pp. 43-66). Argentina: Prometeo Libros.
- Ferrari, Bruno (2013). *Contraste de 4 décadas*. México: Forbes.
- Ferry, Luc y Renaut, Alain (2001). *Heidegger y los modernos*. Argentina: Paidós.
- Figueroa, Sepúlveda Víctor (2013). “La crisis Global. Viejas y nuevas contradicciones”. *Problemas de del Desarrollo*, 41, 161, 193-211.
- Fix-Zamudio, Héctor (1998). *Introducción al estudio de la defensa de la Constitución en el ordenamiento mexicano*. México: UNAM / Corte Constitucional de Guatemala.
- Fix-Zamudio, Héctor (1999). *México y las declaraciones de derechos humanos*. México: UNAM.
- Fix-Zamudio, Héctor (2004a). “Artículo 29”. En *Constitución Política mexicana comentada y concordada* (tomo 1, pp.498-508). México: UNAM / Porrúa.
- Fix-Zamudio, Héctor (2004b, septiembre-diciembre). “Los estados de excepción y la defensa de la Constitución”. *Boletín de Derecho Comparado*, 111, 801-860.
- Forster, Ricardo (1999). *El exilio de la palabra. En torno al judío*. Argentina: Eudeba.
- Forster, Ricardo (2003a). *Walter Benjamin y el problema del mal*. Argentina: Grupo Editorial Altamira.
- Forster, Ricardo (2003b). *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Argentina: Paidós.
- Forster, Ricardo (2006). *Notas sobre la barbarie y la esperanza*. Argentina: Biblos.
- Forster, Ricardo (2009). *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*. Madrid: Trotta.
- Forster, Ricardo (2010). “Memoria y olvido: Derrida lee a Hermann Cohen”. En Ma. Teresa de la Garza y Shulamit Goldsmit (Comps.), *Memoria y crítica de la modernidad* (pp. 27-48). México: Universidad Iberoamericana.
- Foucault, Michel (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.

- Foucault, Michel (2001). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006). *Los anormales*. México: FCE.
- Francisco, Andrés de (2002). “Democracia, ley y virtud”. En Andrés Hernández (Comp.), *Republicanismo contemporáneo* (pp. 271-292). Colombia: Siglo del Hombre editores.
- Franzé, Javier (2004). *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Madrid: Catarata.
- Freund, Julián (1995, invierno). “Schmitt’s Political Thought”. *Telos*, 102, 20-32.
- Fusillo, Francesco (2008). “Nihilismo y soberanía”. En Roberto Esposito *et al.*, *Nihilismo y política* (pp. 195-201). Argentina: Manantial.
- Gabino, Ziulu Adolfo (2000). *Estado de sitio ¿Emergencia necesaria o autoritarismo encubierto?* Buenos Aires: Desalma.
- Gadamer, Hans-Georg (2010). *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. España: Anthropos / UAM-Cuajimalpa.
- Galindo Hervás, Alfonso (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. España: Res Publica.
- Galindo, Hervás Alfonso (2005). *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*. España: Biblioteca Nueva.
- Galindo, Hervás Alfonso (2006). “¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna”. En Reyes Mate, José A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de occidente* (pp. 117-137). España: Anthropos.
- Gallegos, Ferran (1999). “1933: Hitler y los totalitarismos”, en Fernando García de Cortázar (dir.), *El siglo XX. Diez episodios decisivos* (pp. 85-105). España: Alianza.
- Galli, Carlo (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Argentina: FCE.
- García García, Guadalupe L. (2008). “Totalitarismo y derecho penal. El caso Estados Unidos de Norteamérica”. En Laura Páez Díaz y Augusto Sánchez (Coords.), *Fascismo y control social internacional* (pp.59-72). México: UNAM.

- García Ramírez, Sergio (2008a). “Garantías individuales y régimen constitucional sobre la delincuencia organizada”. En *El Sistema de justicia Penal en México: Retos y Perspectivas* (pp. 141-157). México: SCJN.
- García Ramírez, Sergio (2008b, 22 de febrero). “Sabor veneno”. *El Universal*, 14.
- Garzón, Valdés Ernesto (2004). *Calamidades*. España: Gedisa.
- Garzón, Valdés Ernesto (2010). “Terrorismo político no institucional”. En Stefan Huster *et al.*, *Terrorismo y Derechos Fundamentales* (pp. 33-72). España: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Gellately, Robert (2005). *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el conflicto*. España: Crítica.
- Gil Villegas, Francisco (1989, julio-septiembre). “Democracia y dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt”. *Foro Internacional*, XXX, 1,129-152
- Glover, Jonathan (2001). *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. España: Catedra.
- Gómez Orfanel, German (1992). “Homogeneidad, identidad y totalidad: La visión de la democracia de Carl Schmitt”. En José M. González y Fernando Quesada (Coords.), *Teorías de la democracia* (pp. 175-196). México: Anthropos / UAM.
- González de Cancino, Emilssen (1996). *Manual de Derecho Romano*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Graziano, Walter (2006). *Hitler ganó la guerra*. México: Debolsillo.
- Grillo Torres, María Paz (2000). *Guía básica de obras dramáticas*. España: Fundamentos.
- Gross, Oren y Fionnuala Ní Aoláin (2006). *Law in Times of Crisis. Emergency Powers in Theory and Practice*. USA: Cambridge University Press.
- Guerrero, Luis (1993). *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Universidad Panamericana.
- Guerrero, Luis y Alejandro Cavallazzi (2010). *La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico*. México: Universidad Iberoamericana.
- Gutiérrez de Cabiades, Teresa (2009). *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*. España: Ediciones Encuentro.

- Hansen, William (2011). *Los mitos clásicos. Una guía del mundo mítico de Grecia a Roma*. España: Crítica
- Hardt Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Argentina: Paidós.
- Heidegger, Martin (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana*. España: Tecnos.
- Heidegger, Martin (1998). “Sólo un Dios podrá salvarnos”. En *Algunos textos de Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, Martin (1999). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2005b). “Carta a Marcuse”. En José González Ríos, *Cartas Filosóficas. De Platón a Derrida* (pp. 119-121). Buenos Aires: Cuadrata.
- Heidegger, Martin (2008). ¡Alma mía! Cartas a su mujer 1915-1970. Argentina: Manantial.
- Heller, Ágnes (1989, octubre-diciembre). “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”. *Zona Abierta*, 53, 149-161.
- Heller, Ágnes (2007). *La resurrección del Jesús judío*. España: Herder.
- Heller, Hermann (1930). *Rechtsstaat oder Diktatur?* Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr.
- Herrera Guido, Rosario (2002). “Mujeres heroínas, Diosas y Monstruos”. En Rubí de María Gómez Campos, *Filosofía, cultura y diferencia sexual* (pp. 39-44). México: Plaza y Valdés.
- Hobsbawn, Eric (2003). *Rebeldes primitivos*. España: Crítica.
- Hofmann, Hasso (2002). *Filosofía del Derecho y del Estado*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Hölderlin, Friedrich (1945). *Remarques sur Antigone*. París: Union Générale d'éditions.
- Holmes, Stephen (1999). *Anatomía del antiliberalismo*. España: Alianza.
- Ignatieff, Michael (1999). *Isaiah Berlin. Una vida*. España: Taurus.
- Ignatieff, Michael (2005). *El mal menor. Ética y política en una era de terror*. México: Taurus.
- Innerarity, Daniel (2011). *La democracia del conocimiento*. España: Paidós.

- Jakobs, Günther y Polaino, Miguel (2008). *El derecho penal del enemigo en el contexto del funcionalismo*. México: Flores.
- Jaspers, Karl (1997). *Libertad y Reunificación. Tareas de la política alemana*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Jaspers, Karl (1998). *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. España: Paidós.
- Jiménez Segado, Carmelo (2009). *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*. España: Tecnos.
- Kalyvas, Andreas (2001). "Schmitt y el poder constitucional". En Graciela Medina (Coord.), *Hacia Carl Schmitt: ir-resuelto* (pp. 174-231). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Kalyvas, Andreas (2005). "Soberanía popular, democracia y poder constituyente". *Política y Gobierno (CIDE)*, XII, 1, 91-124.
- Kalyvas, Andreas (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. USA: Cambridge University Press
- Kautsky, Karl (1977). *Terrorismo y comunismo*. España: Biblioteca Jucar.
- Kennedy, Ellen (2007). "Schmitt y la Escuela de Frankfurt. La crítica alemana al liberalismo en el siglo XX". En Juan Carlos Corbetta y Ricardo Sebastián Piana (Comps.), *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt* (pp. 127-166). Argentina: Prometeo Libros.
- Kervégan, Jean François (2011). "Carl Schmitt y la 'unidad mundial'". En Chantal Mouffe (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 81-107). Argentina: Prometeo.
- Keynes, John (1989). *Las consecuencias económicas de la paz*. Barcelona: Crítica
- Kierkegaard, Sören (1942). *Antígona*. México: Seneca.
- Kierkegaard, Sören (1975). *Temor y temblor*. España: Editora Nacional.
- Kierkegaard, Sören (2009). *Repetition and Philosophical Crumbs*. USA: Oxford University Press.
- Kierkegaard, Sören (2012). *La época presente*. España: Trotta.

- Kierkegaard, Sören (2014). *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. España: Trotta.
- Klare, Michele (2003). “Los verdaderos planes de Georges W. Bush”. En *No en mi nombre. Guerra y derecho* (pp. 63-72). España: Trotta.
- Klemperer, Victor (2000). *The Language of the Third Reich*. USA: Continuum.
- Krockow, Christian Graff von (2001). *La decisión: un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. México: Centro de Estudios de Política Comparada.
- Lacan, Jacques (1991). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Seminario 11*. Argentina: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008). *Los seminarios de Jacques Lacan, Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2007). *Heidegger: la política del poema*. España: Trotta.
- Lafer, Celso (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México: FCE
- Lagi, Sara (2007). *El pensamiento político de Hans Kelsen (1911-1920)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Larousse (2002). *Diccionario Larousse Consultor* (tomo I). México: Larousse.
- Le Brazidek, Gwéanël (2002, enero-junio). “René Capitant y Carl Schmitt frente al parlamentarismo: de Weimar a la quinta República”. *Cuestiones Constitucionales*, 6, 73-106.
- Lefort, Claude (2011). *Democracia y representación*. Argentina: Prometeo Libros.
- Lerch, Alejandro (2015, agosto). “Irán y el enemigo”. *Nexos*, 452, 70-74.
- Lévy, Bernard-Henri (2001). *El siglo de Sartre*. España: Ediciones B.
- Lewkowicz, Ignacio (2002). *Sucesos argentinos: cacerolazo y subjetividad postestatal*. México: Paidós.
- Lewkowicz, Ignacio (2004a). *Pensar sin Estado. La subjetividad en era de la fluidez*. Argentina: Paidós.
- Lilla, Mark (2004). *Pensadores temerarios*. España: Debate.

- Lintott, Andrew (2004). *The Constitution of the Roman Republic*. USA: Oxford University Press.
- López Gil, Marta (2000). *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*. Argentina: Biblos.
- López Petit, Santiago (2009). *La movilización global*. España: Traficantes de sueños.
- Löwith, Karl (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Argentina: FCE.
- Löwy, Michael (2015). *Judíos heterodoxos*. México: Anthropos / UAM.
- Lukács, György (2005). *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Argentina: Ediciones el Cielo por Asalto.
- Liotard, J. F (1997). *Lecturas de infancia*. Argentina: Eudeba.
- Liotard, J. F (2005). *La postmodernidad*. España: Gedisa.
- Maldonado, Carlos E. (2007). “Política y sistemas no lineales: la biopolítica”. En Bernardo Vela (Coord.), *Dilemas de la política* (tomo I, pp. 91-142). Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Manin, Bernard (2003, julio-diciembre). “Carl Schmitt ¿el mejor enemigo del liberalismo?”. *Revista: Política y Gobierno*, 10, 2, 401-412.
- March, Jenny (2002). *Diccionario de Mitología clásica*. España: Crítica.
- Marina, José Antonio (2000). *Crónicas de la ultramodernidad*. España: Anagrama.
- Marramao, Giacomo (2006). *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Argentina: Katz.
- Martínez R., Alejandro (2011). “Capitalizar la experiencia: mesianismo, capital y modernidad”. En Alicia Bermejo, *Umbrales filosóficos* (pp. 349-370). España: Ediciones de la Universidad de Murcia.
- Martínez, José M. (1987). *Hermenéutica Bíblica*. España: Clie.
- Massé, Frédéric (2006). “Conflictos actuales, terrorismo y Derechos Humanos”. En María Teresa Cinfuentes (Comp.), *Derechos Humanos y conflicto* (pp. 97-109). Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Mattelart, Armand (2009). *Un mundo vigilado*. España: Paidós.

- Matteucci, Nicola (1991). "Soberanía". En Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Maturana, Humberto y Valera, Francisco (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Argentina: Lumen.
- Mayorga, Juan (2003). *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*. México: Anthropos / UAM.
- McChesney, Col (2005). "Decir la verdad en el momento de la verdad: la prensa norteamericana y la invasión y ocupación de Irak". En Leo Panitch y Colin Leys, *Diciendo la verdad* (pp. 147-168). Argentina: FLACSO.
- McGuire, William y Hull, Richard Francis C. (Eds.) (2000). *Encuentros con Jung*. Madrid: Trotta.
- Medina Morales, Diego (2005). *El derecho subjetivo en Hans Kelsen*. Córdoba, España: Universidad de Córdoba.
- Meier, Heinrich (1998). *The Lesson of Carl Schmitt, four chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press
- Michaud, Éric (2009). *La estética nazi. Un arte de la eternidad*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Milenio (2010). *Informe de avances sobre el pronunciamiento y las Propuestas del Tecnológico de Monterrey para Mejorar la Seguridad en México*. Recuperado el 5 de noviembre de 2010, en <http://www.milenio.com/node/572453>
- Moheno, Hernán (2001, primavera-verano). "Una filosofía sin intención política. Martin Heidegger y el Nacional-socialismo", *Estudios*, 64-65, 7-23.
- Möller, Carlos (2004). "La suspensión de derechos y garantías en el combate a la delincuencia organizada en México". En Miguel Carbonell (Coord.), *Derecho constitucional. Memoria del congreso Internacional de cultura y sistemas jurídicos comparados* (pp. 995-1010). México: UNAM.
- Morales, José Ignacio (2010). *Derecho Romano*. México: Trillas.
- Moreado, Alejandro (2004). "La guerra que espera su turno". En Eduardo Subirats (Coord.), *América Latina y la guerra global* (pp. 131-165). México: FCE / ITESM.

- Moreno, Feliu Paz (2010). *En el corazón de la zona gris. Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*. España: Trotta.
- Mosse, L. George (1997). *La cultura europea del siglo XX*. España: Ariel.
- Mousourakis, George (2003). *The Historical and Institutional Context of Roman Law*. USA: Ashgate Publishing Company.
- Mousourakis, George (2007). *A Legal History of Rome*. USA: Routledge.
- Muñoz Ledo, Porfirio (2010). *La vía radical. Para refundar la república*. México: Grijalbo.
- Nancy, Jean-Luc (1994). *La experiencia de la libertad*. España: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2006). *La representación prohibida*. Argentina: Amorrortu.
- Negretto, Gabriel (1995, julio-septiembre). “¿Qué es el decisionismo? Reflexiones en torno a la doctrina política de Carl Schmitt”. *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, 40, 49-74.
- Negri, Antonio (1994). *El poder constituyente*. Argentina: Prodhufi.
- Negri, Antonio (1999). *Insurgencias. Constituent Power and the Modern State*. USA: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio (2006). *Movimientos en el imperio*. España: Paidós.
- Neumann, Franz (1943), *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México: FCE.
- Neumann, Franz (1957). *El Estado democrático y el Estado autoritario*. Argentina: Paidós.
- Nun, José (1989). *La rebelión del coro*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien*. España: Visor.
- Olvera, Alberto (2011). “Poderes fácticos y democracia en México: sindicatos, caciques, monopolios y delincuencia organizada en un país en transición”. En Isidoro Cheresky (Comp.), *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina* (pp. 311-337). Argentina: Prometeo Libros.
- Oros, Anabella (2012). “Sören Aabye Kierkegaard”. En Ricardo Álvarez, *La filosofía en el siglo XIX* (pp. 203-219). Argentina: Prometeo Libros.
- Ortega Sánchez, José Antonio (2010). *México: ¿rumbo al Estado fallido?* México: Planeta.

- Ortiz, Renato (2005). *Mundialización: saberes y creencias*. España: Gedisa.
- Orwell, George (2007). *1984*. México: Porrúa.
- Owen, James (2007). *Nuremberg. El mayor juicio de la historia*. España: Crítica.
- Palaver, Wolfgang (1995, invierno). "Schmitt's Critique of Liberalism". *Telos*, 102, 43-71.
- Parma, Carlos (2009). *Roxin o Jakobs ¿Quién es el enemigo en el derecho penal?* Colombia: Ediciones Jurídicas Andrés Morales.
- Parra, Carlos y Tabakian, Eva (1998). *Lacan y Heidegger: Una conversación fundamental*. Argentina: Paraíso.
- Pascal, Blaise (2001). *Pensamientos*. España: Valdemar.
- Pasquino, Gianfranco (2007). *Los poderes de los jefes de gobierno*. Argentina: Prometeo Libros.
- Pedroza, Susana y Omar García (Comps.) (2004). *Compilación de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos* (tomo I). México: CNDH.
- Pereyra, Guillermo (2010). *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*. Argentina: Ediciones del signo.
- Pereyra, Guillermo (2011). "Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 212, 31-52.
- Pereyra, Guillermo (2012, julio-septiembre). "México: violencia criminal y 'guerra contra el narcotráfico'". *Revista Mexicana de Sociología*, 74, 429-460.
- Pérez Gay, José María (2011). *La profecía de la memoria. Ensayos alemanes*. México: Cal y arena.
- Pisarello, Gerardo y Asens, Jaume (2011). *No hay derecho(s)*. España: Icaria.
- Preuss, Ulrich K. (2000, julio-diciembre). "La construcción del poder constitucional para la nueva polis", *Metapolítica*, 4, 32-51.
- Quesada, Fernando (2003). "11 de septiembre. El fundamentalismo en EE. UU.: mito fundacional y progreso constituyente". En Bernat Riutort, *Conflictos bélicos y nuevo orden mundial* (pp. 53-104). España: Icaria.

- Quesada, Fernando (2008). *Sendas de la Democracia: entre la violencia y la Globalización*. España: Trotta.
- Quesada, Julio (2009). "Heidegger de la tarea hermenéutica como destrucción a la selección racial". *Analogía Filosófica*, 2.
- Radkau, Verena (1988). "El Tercer Reich y México". En *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas* (tomo II, pp. 69-142). México: Ediciones de la Casa Chata.
- Ramos Garbiras, Alberto y Cárdenas Morán, John (2007). *Terrorismo, Globalización y Estado Nación*. Colombia: Universidad Libre de Colombia.
- Rank, Otto (2001). *El mito del nacimiento del héroe*. México: Paidós.
- Rasch, William (2004). *Sovereignty and its Discontents*. Gran Bretaña: Birkbeck Law Press.
- Rebollo, Abel (2009). "Una historia de rebelión y diluvio". En *Días rebeldes* (pp. 10-14). España: Ediciones Octaedro.
- Renan, Ernest (2000). "¿Qué es la nación". En Álvaro Fernández Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 53-66). Argentina: Manantial.
- Reyes Mate Rupérez, Manuel y Mayorga, José Antonio (1991). *La razón de los vencidos*. España: Anthropos.
- Reyes Mate Rupérez, Manuel y Mayorga, José Antonio (2002). "Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka". En Esther Cohen y Ana María Martínez, *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia* (pp. 13-37). México: Siglo XXI.
- Reyes Mate, Manuel (2002). "Las víctimas del pasado". En *La voz de las víctimas y los excluidos* (pp. 30-51). España: Fundación Santa María.
- Reyes Mate, Manuel (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. España: Trotta.
- Reyes Mate, Manuel (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. España: Trotta.
- Reyes Mate, Manuel (2008). *La herencia del olvido*. España: Errantaturae.

- Ribas Alba, José María y Serrano Vicente, Martín (2010). *El Derecho en Roma*. Granada: Comares.
- Rivera, Jorge Eduardo (2000). “Ser y tiempo”. En María José Frapoli, *El valor de la verdad: hermenéutica, semántica, política* (pp. 6-25). España: Comares.
- Robertson, Geoffrey (2008). *Crímenes contra la humanidad*. España: Siglo XXI.
- Robespierre, Maximilien (2010). *Virtud y Terror* [Presentación Slavoj Žižek]. España: Akal.
- Ródenas, Pablo (2003). “Repensar la guerra”. En Bernat Riutort, *Conflicto bélico y nuevo orden mundial* (pp. 9-52). España: Icaria.
- Roncagliolo, Santiago (2008). *La cuarta espada. La historia de Abimael Guzmán y Sedero Luminoso*. México: Debate.
- Ronney, Carolina (2000). *African Literatura, Animism and Politics*. Londres: Routledge.
- Rossello, Diego (2002). “Política de la excepción: Heidegger y Schmitt”. En Jorge Dotti (Comp.), *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rosset, Clément (1974). *La antinaturalaleza*. Madrid: Taurus.
- Rossi, Annunziata (2006). *Fascismo en Europa*. México: UNAM.
- Rossi, Luis Alejandro (2004, julio-diciembre). “El poder constituyente y el líder plebiscitario: formas de la nación en la teoría política de Carl Schmitt”. *Signos Filosóficos*, VI, 12, 117-146.
- Rossi, Miguel; Borisonik, Hernán y Mancinelli, Elena (2014, noviembre). “Modos de articulación entre política y economía en el pensamiento de Aristóteles: divergencias con la hermenéutica arendtiana”. *Diánoia*, LIX, 73, 27-46.
- Roudinesco, Élisabeth (2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. España: Anagrama.
- Rougemont, Denis de (1999). *Los mitos del amor*. España: Kairós.
- Safranski, Rüdiger (2000). *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. España: Tusquets Editores.
- Safranski, Rüdiger (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. México: Tusquets.

- Salazar Carrión, Luis (2010). *Para pensar la democracia*. México: Fontamara.
- Salazar, Ugarte Pedro (2008). *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*. México: FCE / UNAM.
- Salazar, Ugarte Pedro (2013). “Estado de excepción, suspensión de derechos y jurisdicción”. En Eduardo Ferrer Mc-Gregor, José Luis Caballero *et al.*, *Derechos Humanos en la Constitución. Comentarios de Jurisprudencia Constitucional e Interamericana* (pp. 230-257). México: UNAM / SCJN.
- Salustio, Crispo Cayo (1997). *Conjuración de Catilina* (pp. 71-134). España: Gredos.
- Sanchez, Ferlosio Rafael (2008). *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. España: Destino.
- Santiesteban, Luis César (Coord.) (2013) *Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Sartori, Giovanni (2001). *Ingeniería constitucional comparada*. México: FCE.
- Schmitt, Carl (1982). *Teoría de la Constitución*. España: Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl (1985). *La defensa de la Constitución* (2ª ed.). España: Tecnos.
- Schmitt, Carl (1996a). *Sobre el parlamentarismo* (2ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (1996b). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2000). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2001a). “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. En Héctor Orestes Aguilar (selecc.). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: FCE.
- Schmitt, Carl (2001b). *Romanticismo político*. Ecuador: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, Carl (2002). *El Nomos de la tierra*. Granada: Editorial Comares.
- Schmitt, Carl (2003). *La dictadura*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (2006). *El concepto de lo político*. España: Alianza.
- Schmitt, Carl (2009a). *Teología política*. España: Trotta.

- Schmitt, Carl (2009b). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (2010a). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. España: Trotta.
- Schmitt, Carl (2010b). *La tiranía de los valores*. Argentina: Hydra.
- Schmitt, Carl (2011). *El valor del Estado y el significado del individuo*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Scholem, Gershom (2000). *Conceptos básicos de judaísmo*. España: Trotta.
- Schulze, Hagen (2001). *Breve historia de Alemania*. España: Alianza.
- Serrano Gómez, Enrique (2002). “Reflexión en torno al concepto de lo político”. En Gerardo Ávalos Tenorio (Coord.), *Redefinir lo político* (pp. 25-42). México: UAM.
- Serrano Gómez, Enrique (2011). *Política congelada*. México: Fontamara.
- Silva Castillo, Jorge [Introducción y traducción] (2010). *Gilgamesh o la angustia por la muerte poema babilónico*. México: COLMEX
- Silva Meza, Juan (2012). “El impacto de la reforma constitucional en materia de derechos humanos en la labor jurisdiccional en México”. En Ricardo Sepúlveda y Diego García, *Derecho Constitucional de los Derechos Humanos* (pp. 73-98). México: Porrúa.
- Silva-Herzog, Jesús (2000). *La idiotez de lo perfecto*. México: FCE.
- Siperman, Arnoldo (2000). *Una apuesta por la libertad. Isaiah Berlin y el pensamiento trágico*. Argentina: Ediciones de la Flor.
- Slavin, Pablo (2009). “Terrorismo, globalización y derechos humanos: un análisis del 11S a la actualidad”. En Pablo Slavin (Comp.), *Filosofía y ciencia política* (pp. 411-430). Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Sófocles (2008). *Antígona (Obras completas)*. España: Cátedra.
- Staurakakis, Yannis (2007). *The Lacanian left*. Nueva York: State University Press.
- Steiner, George (2013). *Antígona: La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa.
- Strauss, Leo (1999). “¿Qué es la filosofía política?”. En Ambrosio Velasco (Comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XIX: Filosofía, historia y tradición* (pp. 99-151). México: UNAM.

- Suárez-Iñiguez, Enrique (1933). Tesis de jurisprudencia P./J. 12/93. *Gaceta del Seminario Judicial de la Federación*. Tomo: 71. Noviembre de 1933. Octava época. Instancia: Pleno, p.10.
- Suárez-Iñiguez, Enrique (1945a). Tesis aislada, apéndice al *Seminario Judicial de la Federación*. Tomo: LXXXIV. Quinta época. Instancia: segunda sala. Incidente de suspensión 4212/44. 18 de abril de 1945. Unanimidad de cuatro votos.
- Suárez-Iñiguez, Enrique (1945b). Amparo administrativo en revisión 4675/44, 4 de abril de 1945, unanimidad de cinco votos, p.111.
- Suárez-Iñiguez, Enrique (1955). Tesis: Amparo en revisión 3728/48. Rodolfo Villareal y coags. 14 de noviembre de 1955. 5 votos, Ponente: Franco Carreño.
- Suárez-Iñiguez, Enrique (1957). Instancia: segunda sala. Sexta época. Fuente: *Seminario Judicial de la Federación*. Parte: V, tercera parte, página: 200. Precedentes: Amparo en revisión 638/49. Agustín Bouvet y coags. 14 de noviembre de 1957. 5 votos. Ponente: Franco Carreño.
- Suárez-Iñiguez, Enrique (1958). Instancia: Pleno. Sexta época. Fuente: *Seminario Judicial de la Federación*. Parte: XIV, primera parte, página: 126. Precedentes: Amparo en revisión 8788/50. “Apolinar Vázquez”, S. de C., y coags. 26 de agosto de 1958. Unanimidad de 15 votos. Ponente: José Castro Estrada.
- Suárez-Iñiguez, Enrique (2009). *De los clásicos*. México: Purrúa / UNAM.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (1996). Acción de inconstitucionalidad 1/96. *Seminario Judicial de la Federación y Gaceta*. Novena época. México. Tomo. III, p. 351. Marzo.
- Tamayo y Salmorán, Rolando (2007). *Razonamiento y argumentación jurídica*. México: UNAM.
- Taubes, Jacob (2007b). *Del culto a la cultura*. España: Katz.
- The second interrogation of Carl Schmitt” (2007). *Telos*, 139, 35-43.
- Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (2014). *Ideología o filosofía. El nazismo*. Argentina: Las cuarenta.

- Torrallba, Roselló Francesc (2009). “La suspensión de lo ético. Lectura de *Temor y temblor*”. En Luis Guerrero Martínez (Coord.), *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana* (pp. 139-163). México: Universidad Iberoamericana.
- Tortosa, José María (2004). *La guerra de Irak: un enfoque orwelliano*. España: Universidad de Alicante.
- Trotsky, León (2009). *Terrorismo y comunismo* [Presentación Slavoj Žižek]. España: Akal.
- Trujillo Sánchez, Aníbal (2014). *La Corte Penal Internacional. La cuestión humana versus razón humana*. México: IBIJUS.
- Truyol y Serra, Antonio (2000). “Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional”. En *Los Derechos Humanos* (pp. 309-374). España: Tecnos.
- Tucidides (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso*. España: Paidós.
- Turner, Ralph (1985). *Las grandes culturas de la humanidad* (vol. 2), México: FCE.
- Uribe Arzate, Enrique (2008). *El tribunal constitucional*. México: UAEM.
- Valadés, Diego (1974). *La dictadura constitucional en América Latina*. México: UNAM.
- Valadés, Diego (2007). *La parlamentarización de los sistemas presidenciales*. México: UNAM / El Colegio Nacional.
- Vatter, Miguel y Ruiz Stull, Miguel (Eds.) (2011). *Política y acontecimiento*. Chile: FCE.
- Vázquez Cortés, Nadia (2014, octubre-diciembre). “Intervención humanitaria en Estados fallidos. El colapso de Monusco en la República Democrática del Congo”, *Foro Internacional*, 218, 866-904.
- Vázquez Zoraida, Josefina y Meyer, Lorenzo (2001). *México frente a Estados Unidos*. México: FCE.
- Velázquez Elizarrarás, Juan Carlos (2010). *La política comparada ante las grandes pugnas modélicas*. México: UNAM.
- Vernant, Jean-Pierre (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. España: Paidós.
- Villacañas Berlanga, José Luis (1999). *Crítica de la teología política en los filósofos y la política*. México: FCE.

- Villena, Luis Antonio de (2008). *Biblioteca de clásicos para uso de modernos*. España: Gredos.
- Virilio, Paul (2010). *El accidente original*. Argentina: Amorrortu.
- Volpi, Franco (2005). *Enciclopedia de obras de filosofía*. España: Herder.
- Volpi, Franco (2007). *El Nihilismo*. España: Siruela.
- Wagner, Richard (1938). "Parsifal". En *Librettos of the Wagner Operas*. Nueva York: Crown Publishers.
- Walzer, Michael (2008). *Terrorismo y guerra justa*. España: Katz.
- Waterfield, Robin (2009). *La retirada de Jenofonte*. España: Paidós.
- Weber, Max (2002). *Economía y Sociedad*. México: FCE.
- Weil, Simone (2007). *Escritos históricos y políticos*. España: Trotta.
- Wiggershaus, Rolf (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Argentina: FCE / UAM.
- Wolf, Eric (2001). *Figurar el poder. Ideología de dominación y crisis*. México: Ciesas.
- Wolf, Naomi (2009). *Cómo se destruye una democracia*. España: Elago Ediciones.
- Wolin, Richard (2000). Los hijos de heidegger. España: Cátedra.
- Xolocotzi, Ángel (2009). *Fenomenología viva*. [conversación con Hermann Heidegger]. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Yablon, Charles M. (2008). "Nietzsche and Nazis: The impact of National Socialismo n the Philosophy of Nietzsche". En Francis J. Mootz III y Peter Goodrich (Eds.), *Nietzsche and Law* (pp. 101-117). Ashgate: WV.
- Yébenes Escarbó, Zenia (2009). "Todos los días en el monte Moriah: El secreto y la ineludible violencia sacrificial". En Mario Barbosa y Zenia Yébenes (Coords.), *Silencio, discurso y miradas sobre la violencia* (pp. 79-110). México: UAM / Anthropos.
- Zagrebelsky, Gustavo (2009). *El derecho dúctil*. España: Trotta.
- Zambrano, Maria (1989). *La tumba de Antígona*. España: Anthropos.
- Zamora, José Antonio (2010). "W. Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo". En Ma. Teresa de la Garza y Shulamit Goldsmit, *Memoria y crítica de la modernidad* (pp. 49-92). México: Universidad Iberoamericana.

- Žižek, Slavoj (1994). ¡Disfruta tu Síntoma! Argentina: Nueva Visión.
- Žižek, Slavoj (1999). *El acoso de la fantasía*. México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2001a). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2001b). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2002). *Bienvenidos al desierto de lo real*. España: Akal.
- Žižek, Slavoj (2003). “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en Slavoj Žižek (Comp.), *Ideología un mapa de la cuestión* (pp. 329-370). Argentina: FCE.
- Žižek, Slavoj (2004a). *Violencia en acto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2005a). *Bienvenidos al desierto de lo Real*. España: Akal.
- Žižek, Slavoj (2005b). Conferencia en la Universidad de Buenos Aires 2004 [DVD], USA: Hidden Driver Production.
- Žižek, Slavoj (2006a). *The Universal Exception*. Gran Bretaña: Continuum.
- Žižek, Slavoj (2006b). *Visión de paralajes*. Argentina: FCE.
- Žižek, Slavoj (2008). *Cómo leer a Lacan*. Argentina: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2012). *Primero como tragedia, después como farsa*. España: Akal.
- Žižek, Slavoj (2013). *El más sublime de los histéricos*. Argentina: Paidós.
- Zolo, Danilo (2007). *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*. España: Trotta.
- Zourabichvili, François (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Argentina: ATUEL.

### **Otras obras de Carl Schmitt**

- Schmitt, Carl (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. España: Biblioteca del Pensamiento actual / Ediciones Rialp.
- Schmitt, Carl (1993). *Hamlet o Hécuba* (trad. Román García Pastor). Valencia: PRE-TEXTOS / Universidad de Murcia.
- Schmitt, Carl (2007a). *Tierra y mar. Una revisión sobre la historia universal*. España: Trotta.
- Schmitt, Carl (2007b). “El «Führer» defiende el derecho”. En Yves-Charles Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt* (pp. 87-93). España: Anthropos.

- Schmitt, Carl (2008a). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. España: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2008b). *El Leviathan: en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara.

### **Obras básicas**

- Agamben, Giorgio (2003b). *État d'Exception*. France: Éditions du Seuil.
- Benjamin, Walter (2009). *Libro de los pasajes*. España: Akal.
- Renan, Ernest (1987). *¿Qué es una nación?* Madrid: Alianza.
- Reyes Mate, Manuel (2005a). "El tiempo como interrupción de la historia". En Reyes Mate, Manuel (ed.), *Filosofía de la historia* (pp. 271-287). España: Trotta.
- Reyes Mate, Manuel (2005b). *A contraluz. De las ideas políticamente correctas*. España: Antrhopos.
- Rosenzweig, Franz (2006). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- Rosenzweig, Franz (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. Argentina: LILMOD.
- Zamora, José Antonio (2008). "Dialéctica mesiánica: Tiempos e interrupción en Walter Benjamin". En Gabriel Amengual, Mateo Cabot y Juan L. Vermal, *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (pp. 83-138). España: Trotta.

### **Obras complementarias**

- Agamben, Giorgio (2003c). *Means without end*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2008a). *El Reino y la gloria*. Argentina: Adriana Hidalgo.

- Agamben, Giorgio (2008b). *La potencia del pensamiento*. España: Anagrama.
- Agamben, Giorgio (2009). *Nudités*. Paris: Bibliothèque Rivages.
- Aguilar, Luis F. (1996). “El debate acerca del Estado: Carl Schmitt”. En José Luis Soberanes y Diego Valadés (Eds.), *La reforma del Estado. Estudios comparados* (pp. 571-581). México: UNAM.
- Aguilar Rivera, José Antonio (Comp.) (2011a). *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*. México: FCE.
- Albertini, Francesca (2005). “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin”. En Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento* (pp. 129-162). Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la violencia*. España: Alianza.
- Attili, Antonella (2005). “De la ciencia jurídica a la teoría política: la noción de soberanía en Carl Schmitt”. En Elisabetta Di Castro (Coord.), *Platón, Aristóteles y Carl Schmitt* (pp. 63-98). México: UNAM.
- Ávalos, Tenorio Gerardo (2006). *El monarca, el ciudadano y el excluido*. Barcelona: Gedisa / UAM.
- Bacarlett, María Luisa (2009). “Necropolítica, vida nuda y vigilancia: una lectura sobre la figura de la pobreza en América Latina”. En Jorge Arzate, Carlos Massé *et al.* (Coords.), *Instituciones del bienestar y gestión de la precariedad* (pp. 21-42). México: Porrúa / UAEM.
- Bloom, Harold (2009). “Kafka”. En Esther Cohen (Ed.), *Cábala y reconstrucción* (pp. 361-384). México: UNAM.
- Bolsinger, Eckard (2001). *The Autonomy of the Political*. Westport: Greenwood Press.
- Bolsinger, Eckard (2001b). “El ejercicio del poder estatal en tiempos de crisis política: una aproximación teórica a partir de Carl Schmitt y la República de Weimar”. En Graciela Medina y Carlos Marroquín (Coords.), *Hacia Carl Schmitt: ir-resuelto* (pp. 39-66). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Boron, Atilio A. y González, Sabrina (2004). “¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría

- del estado y la democracia”. En Atilio A. Boron (Comp.), *Filosofía política contemporánea* (pp. 135-159). Argentina: Clacso.
- Borovinsky, Tomas y Taub, Emmanuel (2009). “Biopolítica y nazismo: Una lectura del genocidio moderno”. En Ignacio Mendiola Gonzalo (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica* (pp. 147-165). España: Anthropos.
- Bravo, Carlos; Córdova, Lorenzo; y Serrano, Enrique (2013). *¿Por qué leer a Schmitt hoy?* México: Fontamara.
- Buck-Morss, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Nueva York: The Free Press.
- Buck-Morss, Susan (2010). “Estética y anaestética: una revision del ensayo de Walter Benjamin sobre el arte”. En *Microhistorias y macromundos* (vol.1, pp. 253-316). México: Conaculta / INBA.
- Carpizo, Jorge (2011). “Las ideas constitucionales de Carl Schmitt”. En Diego Valadés, José Gamas Torruco *et al.* *Ideas e instituciones constitucionales en el Siglo XX* (pp. 169-181). México: UNAM / Siglo XXI.
- Catoggio, Leandro (2010). “La estructura hermenéutica-materia- lista del concepto de violencia en Benjamin”. En Romina Corti y Herminia Solari (Comps.), *Violencia y Conflicto en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria Rioplatense.
- Clausewitz, Carl von (2010). *De la Guerra*. España: Tecnos.
- Darnstädt, Thomas (2005). *La trampa del consenso*. España: Trotta.
- Di Castro, Elisabetta (2005). “De la ciencia jurídica a la teoría política: la noción de soberanía en Carl Schmitt”. En Elisabetta Di Castro (Coord.), *Platón, Aristóteles, Carl Schmitt* (pp. 63-98). México: UNAM.
- Donoso, Cortés Juan (1946). *Obras completas* (tomo II). España: La Editorial Católica.
- Duque, Félix (1991). “La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger”. En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos* (pp. 81-122). España: Ediciones del Serbal.
- Eisenzweig, Uri (2004). *Ficciones del anarquismo*. México: FCE.

- Falk, Richard (2003). “El eclipse de los derechos humanos”. En *No en mi nombre* (pp. 73-87). España: Trotta.
- Fariás, Víctor (1987). *Heidegger y el nazismo*. México: FCE / Akal.
- Fariás, Víctor (2011). *Heidegger y su herencia*. España: Tecnos.
- Fix-Zamudio, Héctor (1990). *Contribuciones a la teoría del derecho*. Madrid: Debate.
- Fix-Zamudio, Héctor (2006). “El derecho de amparo en México”. En Héctor Fix-Zamudio, Eduardo Ferrer Mc-Gregor, *El derecho de Amparo en el mundo* (pp. 461-521). México: UNAM / Porrúa.
- Fix-Zamudio, Héctor (2010). “La Suprema Corte de Justicia de la Nación como guardián de la Constitución”. En *Los Caminos de la Justicia en México 1810-2010* (pp. 679-709). México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Fix-Zamudio, Héctor y Valencia Carmona, Salvador (2009). *Derecho constitucional mexicano y comparado*. México: UNAM / Porrúa.
- Forster, Ricardo (2002). “Después de Auschwitz: La persistencia de la barbarie”. En Reyes Mate (Ed.). *La filosofía después del Holocausto* (pp. 183-207). España: Riopiedras Ediciones.
- Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Argentina: FCE.
- Galcerán Huguet, Monserrat (2004). *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*. España: Argitaletxe Hiru.
- García Ramírez, Sergio (2007). *La Corte Interamericana de Derechos Humanos*. México: Porrúa.
- Gil Villegas, Francisco (2001). “El parlamentarismo: defensores y detractores”. En Francisco Gil Villegas y Rogelio Hernández (Comps.), *Los legisladores ante las reformas políticas de México*. México: El Colegio de México.
- Habermas, Jürgen (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*. España: Tecnos.
- Hunter, Stefan (2010). “Terrorismo y Derechos Fundamentales”. En Stefan Huster, et al., *Terrorismo y derechos fundamentales* (pp. 9-32). España: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Iyanga, Pendi Augusto (2003). *Política de la educación y la globalización neoliberal*. Valencia: Universitat de Valencia.

- Kelsen, Hans (2002). *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* España: Tecnos.
- Kierkegaard, Sören (2006). *El instante*. España: Trotta.
- Lewkowicz, Ignacio (2004a). *Pensar sin Estado: La subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina: Paidós
- Lewkowicz, Ignacio (2004b). “Escuela y ciudadanía”. En *Pedagogía del aburrido* (pp. 19-40). Argentina: Paidós.
- Lewkowicz, Ignacio y Cantarelli, Mariana (2003). *Del fragmento a la situación*. Argentina: Altamira.
- Löwy, Michael (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. México: FCE.
- Lozano, Genaro (2008). “El Poder Ejecutivo”. En Hazel Blackmore, *¿Qué es Estados Unidos?* (pp. 202-239), México: FCE.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Argentina: FCE.
- Marco, José María (2007). *La nueva revolución americana*. España: Ciudadela Libros.
- Márquez, Piñero Rafael (2008). “El Tribunal Constitucional Kelseniano”. En Eduardo Ferrer Mac-Gregor y Arturo Zaldívar, *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudio en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho*. Tomo II: Tribunales Constitucionales y Democracia (pp. 291-311). México: UNAM.
- Marramao, Giacomo (1999). “Estado, sujetos, derechos fundamentales”. En Gianni Vattimo, *Pensar en el siglo*. España: Taurus.
- Marramao, Giacomo (2011). *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*. España: Gedisa.
- Mbembe, Achille (2006). *Necropolítica*. España: Melusina.
- McChesney, Robert (2006). “Decir la verdad en el momento de la verdad: la prensa norteamericana y la invasión de Irak”. En Leo Panitch y Colin Leys (Eds.), *Socialist register: diciendo la verdad* (pp. 147-168). Argentina: Clacso.
- Meier, Heinrich (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*. Argentina: Katz Editores.
- Morales, Moreno Humberto y William Fowler (2002). “Génesis y evolución del pensamiento conservador en México durante

- el siglo XIX”. En Dora Kanoussi (Comp.), *El pensamiento conservador en México*. México: Plaza y Valdés / BUAP.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *La creación del mundo o la mundialización*. España: Paidós.
- Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Argentina: Paidós.
- Pipe, Richard (1999). *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*. Argentina: FCE.
- Rosanvallon, Pierre (2002). *Por una historia conceptual de lo político*. Argentina: FCE.
- Rosenzweig, Franz (2006). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- Scholem, Gershom (2004). *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. España: Trotta.
- Serrano Gómez, Enrique (1998). *Consenso y conflicto Schmitt, Arendt y la decisión de lo político*. México: Centro de Estudios de Política Comparada (CEPCOM).
- Serrano Gómez, Enrique (2001). *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. México: UAM / Porrúa.
- Steiner, George (2007). *Los logócratas*. México: FCE / Siruela.
- Sucasas, Alberto y Zámora, Jose A. (Eds.) (2010). *Memoria-política-justicia*. España: Trotta.
- Tajadura, Tejada Javier (2008). “Hans Kelsen: un jurista demócrata ante la crisis de la Constitución”. En Eduardo Ferrer MacGregor y Arturo Zaldívar, *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudio en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho. Tomo I: Teoría General del Derecho procesal constitucional* (pp. 921-959). México: UNAM.
- Tamayo y Salmorán, (1992). *Elementos para una teoría general del derecho*. México: Temis.
- Taubes, Jacob (2007a). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Tirado, Francisco y Miquel Doménech (2010). “Biopolítica y comunidad: lectura de Giorgio Agamben y Antonio Negri”. En Pablo de Marinis, Gabriel Gatti *et. al.* (Eds.), *La comunidad como pretexto* (pp. 187-208). España: Anthropos / UAM.

- Vázquez Zoraida, Josefina y Meyer, Lorenzo (Coords.) (1998). *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos (1846-1848)*. México: FCE.
- Villacañas, José Luis (2008). *Poder y conflicto. Ensayo sobre Carl Schmitt*. España: Biblioteca Nueva.
- Wohlfarth, Irving (2009). “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”. En Esther Cohen (Editora), *Cábala y reconstrucción* (pp. 155-205). México: UNAM.
- Zambrano, María (2010). “La tumba de Antígona” [Prólogo], en *Esencia y hermosura. Antología* (pp. 473-491). España: Galaxia Gutenberg.
- Žižek, Slavoj (2004b). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. España: Trotta.
- Žižek, Slavoj (2005c). *La suspensión política de la ética*. México: FCE.
- Žižek, Slavoj (2009). *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* España: Pre-textos.
- Žižek, Slavoj (2011). “Carl Schmitt en la era de la post-política”. En Chantal Mouffe (Coord.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 35-59). Argentina: Prometeo Libros.

### ***Hemerografía***

- Aguilar Rivera, José Antonio (2011b, octubre). “La excepción y la ley”. *Nexos*, 406, 24-26.
- Casino, César (1995, noviembre). “El mito moderno del Leviatán: de Thomas Hobbes a Carl Schmitt”. *Revista Universidad de México*, 538, 18-22.
- Casino, César (2000, enero-febrero). “La crisis de la democracia representativa y la moderna cuestión social”. *Revista de la Universidad de México*, 588-589, 45-47.
- Cohen, Esther (2000, abril-junio). “Norberto Bobbio: derecho y poder”. *Metapolítica*, 4, 14, 130-137
- Cohen, Esther (2007, primavera-otoño). “Presentación. Dossier: Walter Benjamin”. *Acta Poética*, 28, 1-2, 7-10.

- Hernández, Silvestre Manuel (2009, mayo-agosto). “Walter Benjamin: el trinomio mesiánico”. *Revista Logos*, 110, 37-62.
- Herrera, Carlos Miguel (1998). “Schmitt, Kelsen y el Liberalismo”. *Doxa*, II, 21, 201-218.
- Jiménez, Ramírez Alejandra (2004, septiembre-diciembre). “Schmitt: el pensamiento filosófico de lo político”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 192, 15-42.
- Negretto, Gabriel y Aguilar, José Antonio (2000, mayo). “Rethinking the Legacy of the Liberal State in Latin America: The cases of Argentina (1853-1916) and Mexico (1857-1910)”. *Journal of Latin American Studies*, 32, 2, 361-397.
- Rasch, William (2000, diciembre). “Conflict as a Vocation. Carl Schmitt and the Possibility of Politics”. *Revista Theory Culture & Society*, 17, 6, 2-32.
- Traverso, Enzo (2008, primavera-otoño). “‘Relaciones peligrosas’. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”. *Acta Poética*, 28, 1-2, 93-109.

### ***Leyes y Decretos***

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [comentada] (2007). Jalisco: Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2015). En Legislación Federal 2015. México: IEEM.
- Diario Oficial de la Federación* (1942), *Ley de prevenciones generales relativa a la suspensión de garantías establecida por decreto de 1 de junio de 1942*. Recuperado el 10 de febrero de 2015, de [www.diputados.gob.mx/leyesBiblio/ref/CPF\\_ref06\\_13jun.42\\_ima.pdf](http://www.diputados.gob.mx/leyesBiblio/ref/CPF_ref06_13jun.42_ima.pdf)
- Human rights in international law (2007). Belgium: Council of Europe Publishing
- La Constitución y sus interpretaciones por el Poder Judicial de la Federación (5 Tomos) (1993). México: FCE / SCJN.

- Ley reglamentaria del artículo 131 de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de Comercio Exterior (1986). México: Diario Oficial de la Federación, 13 de enero de 1986.
- The Constitution of the United States (1997). En Steven M. Cahn, *Classics of Modern Political Theory* (pp. 604-619). USA: Oxford University Press.
- Tres Leyes para el Distrito Federal que debe conocer el ciudadano (2013). México: Sista.

### ***Diccionarios y enciclopedias***

- Baldi, Carlos (2005). “Estado de sitio”. En Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política* (tomo 1, pp. 563-563). México: Siglo XIX.
- Kervegan, J. F. (2001). “Estado de excepción”. En Philippe Raynaud y Stéphane Rials (Eds.), *Diccionario Akal de filosofía política* (pp. 558-562). Madrid: Akal.
- Ottmann, H. (2005). “Carl Schmitt”. En Franco Volpi (Ed.), *Enciclopedia de obras filosóficas* (vol. 3. pp. 1945-1949). Barcelona: Herder.

### **César Alejandro Flores Díaz**

LICENCIADO EN DERECHO y licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), maestro en Derecho por el Posgrado en Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Catedrático de las materias de Filosofía del Derecho y Hermenéutica Jurídica en la Facultad de Derecho y la Facultad de Filosofía de la UAEM. Entre sus publicaciones se encuentran: “La Constitución de Cádiz en la Nueva España y sus reminiscencias en los primeros años de vida independiente en México”, en Noé Héctor Esquivel Estrada. *Pensamiento Novohispano*, número 14, México, y “El estado de excepción en la época actual”, en *Apuntes Electorales*, número 50.



## **JUNTA GENERAL**

Lic. Pedro Zamudio Godínez

CONSEJERO PRESIDENTE

Mtro. Francisco Javier López Corral

SECRETARIO EJECUTIVO

Lic. Víctor Hugo Cíntora Vilchis

ENCARGADO DEL DESPACHO DE LA DIRECCIÓN DE ORGANIZACIÓN

Lic. José Mondragón Pedrero

DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN

C. P. Antonio Sánchez Acosta

ENCARGADO DEL DESPACHO DE LA DIRECCIÓN DE PARTIDOS POLÍTICOS

Lic. Rafael Plutarco Garduño García

DIRECTOR DE CAPACITACIÓN

Mtra. Alma Patricia Bernal Ocegüera

ENCARGADA DEL DESPACHO DE LA DIRECCIÓN JURÍDICO-CONSULTIVA

---

Lic. Humberto Infante Ojeda

TITULAR DE LA UNIDAD TÉCNICA PARA LA OPERACIÓN Y ADMINISTRACIÓN  
DE PERSONAL ELECTORAL EN ÓRGANOS DESCENTRALIZADOS

Mtro. Juan Carlos Muciño González

JEFE DE LA UNIDAD DE COMUNICACIÓN SOCIAL

Ing. Pablo Carmona Villena

JEFE DE LA UNIDAD DE INFORMÁTICA Y ESTADÍSTICA

CENTRO DE FORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN ELECTORAL

Mtro. Ruperto Retana Ramírez

CONTRALOR GENERAL

UNIDAD TÉCNICA DE FISCALIZACIÓN



Serie  
Investigaciones  
Jurídicas y Político-Electorales

La primera edición de ***Estado de excepción: confrontaciones schmittianas*** se terminó de imprimir en noviembre de 2015 en los talleres de Compañía Editorial de México, S. A. de C. V., ubicados en av. 16 de Septiembre núm. 116, col. Lázaro Cárdenas, Metepec, México.

La edición estuvo a cargo del Área de Promoción Editorial del Centro de Formación y Documentación Electoral del Instituto Electoral del Estado de México. Esta edición consta de 2000 ejemplares.

En la formación se utilizaron las fuentes *ITC New Baskerville*, diseñada por John Baskerville, y *Bookman Old Style*, diseñada por Morris Fuller Benton.

Publicación de distribución gratuita